زبدة شروح

رَوضَة النّاظِرِ وَجُنّة المُنَاظِر

للإمام ابن قدامة

أعدّه:

أبو الحسن الوائلي

زُبْدُةُ شُرُوحِ

رَوْضَةَ النَّاظِرِ وَجُنَّةَ الـــمُنَاظِرِ

زبدة شروح

روضة الناظر وجنة المناظر

لابن قدامة

أعدَّه:

أبو الحسن الوائلي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله الأمين، وعلى آله وصحبه الميامين، ثم أما بعد:

فهذا بحمد الله وتوفيقه خلاصة ما ورد في أهم شروح كتاب "رَوْضَةُ النَّاظِرِ وَجُنَّةُ المُنَاظِرِ" للإمام أبي محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي -رحمه الله-، وكان الاعتماد الأكبر فيه على شرحين مطولين، هما شرح الشيخ الأصولي عبد الكريم النملة -رحمه الله ورفع درجته- المسمى بـــ "إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر" الواقع في ثمان مجلدات، ثم شرح الشيخ الأصولي علي بن سعد الضويحي -وفقه الله ورفع درجته- المسمى بـــ " فتح الولي الناصر بشرح روضة الناظر" الواقع في ست مجلدات، ومعظم ما هو مسطر في هذا الملخص إنما هو مقتبس من هذين الشرحين النافعين الجليلين، ثم إني استفدت استفادة كبيرة من مذكرة الشيخ العلامة محمد الأمين الشنقيطي -رحمه الله رحمة الله ورفع درجته- على الكتاب، ومن شرح الشيخ محمد صدقي البورنو الغزي -وفقه الله- المسمى بـــ "كشف الساتر شرح غوامض روضة الناظر" ومن الشرح الصوتي للشيخ سعد الشثري -وفقه الله-، ومن المحاضرات المرئية للشيخ يحيى بن طاهر الفرغلي -وفقه الله-، ثم إني راجعت هذا التلخيص أثناء استماعي لشرح الشيخ حسن بخاري -وفقه الله- على مختصر الروضة "البلبل" للطوفي -رحمه الله-.

وقد أكرمني -كعادته- شيخُنا أوَّابُ الحَسَنِيُّ -رفيق درب الهجرة والجهاد وفقه الله- بمراجعة الكتاب حيث قال: (حينما وصلني كتابكم جعلت لنفسي منهجية في مراجعته مرتبطة بمراجعة أصله، فألزمت نفسي أن لا أتجاوز أي مسألة من كتابكم حتى أراجع أصولها في الروضة مع شروحها، ولربما جرني الشغف الأصولي لدراسة المسألة خارج الروضة وشروحها، فأنسى نفسي لأجدها مستغرقة في كلام ابن حزم والآمدي في (إحكامهما)، أو

مع الشاطبي في (موافقاته)، أو الشوكاني في (إرشاده)، أو مع المرداوي في (تحبيره على تحريره)، أو مع الزركشي في (بحره المحيط)، أو مع أبي الخطاب الكلوذاني في (تمهيده) ... إلخ.) فجزاه الله عني خير الجزاء.

ويجدر أن أشير إلى أني قد كتبت هذا التلخيص لنفسي و لم أقصد نشره، ولهذا فلم أراعِ فيه ما يراعيه المرء عند التأليف لغيره.

أسأل الله تعالى أن يكون هذا العمل معينا لطلبة العلم، وأن يطرح البركة فيه، وأن يكون أنيس الدارسين لروضة الإمام ابن قدامة رحمه الله، وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما كثيرا، والحمد لله رب العالمين.

والحمد لله رب العالمين.

أبو الحسن الوائلي

1445 هـ

تعريف أصول الفقه

تعريف الأصل

الأصل في اللغة: هو الأساس، وهو ما يُبنى عليه، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي ٱلسَّمَآءِ ﴿٢٤﴾﴾.

الأصل في الاصطلاح: أُطلق على معان كثيرة:

أ- **الدليل:** وهو المراد منه في علم الأصول، كقولهم: الأصل في المسح على الخفين السنة.

ب- **الرجحان:** كقولهم: الأصل في الكلام الحقيقة.

ت- **القاعدة الكلية المستمرة:** كقولهم: إباحة أكل الميتة للمضطر على خلاف الأصل.

ث- **الصورة المقيس عليها** -نفاه القرافي-: كقولهم: الخمر أصل النبيذ في الحرمة.

ج- **المستصحب:** كقولهم: الأصل في الأشياء الإباحة.

تعريف الفقه

الفقه في اللغة: الفهم.

ويعني أئمة اللغة بالفهم هنا الفهم المطلق عن التقييد، بخلاف ما ذهب إليه بعض الأصوليين الذين قصروا الفقه على فهم الدقيق الغامض فقط، قال الله تعالى: ﴿وَٱحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِي ﴿٢٧﴾ يَفْقَهُواْ قَوْلِي ﴿٢٨﴾﴾.

الفقه في الاصطلاح:

العلم بالأحكام الشرعية للأفعال كالحلال والحرمة والصحة والفساد ونحوها.

فأصول الفقه: أدلة الفقه الإجمالية المطلقة عن التفصيل.

فالشأن في الأصولي: النظر العام الإجمالي في الأدلة ذاتها.

والشأن في الفقيه: النظر إلى تلك الأدلة نظرا خاصا يعتمد على التفصيل لا الإجمال في كل دليل على حدة، من جهة صدقه على المسألة الفقهية الخاصة التي يراد تأصيلها شرعا بمقتضى ذلك الدليل.

مثال: عند النظر في حديث النبي ﷺ: (لا نكاح إلا بولي) فالأصولي لا ينظر إلى هذا الحديث نظرة خاصة بذاته، بل إن نظرته إليه نظرة عامة بحكم نظرته الإجمالية إلى السنة من جهة كونها حجة في إثبات الأحكام الشرعية، وحينئذ يكون هذا الحديث عنده مندرجا ضمن تلك النظرة الإجمالية إلى السنة النبوية.

وأما الفقيه فإنه في هذه الحال لا ينظر النظرة الإجمالية إلى مطلق السنة، بل يسلك النظر التفصيلي الخاص بهذا الحديث من جهة، وبالمسألة التي تدور في فلكه من جهة أخرى، للتحقق من انطباق ذلك الحديث عليها أو عدم انطباقه عليها.

تعريف الحكم

الحكم في اللغة:

قال صاحب المصباح المنير: (الْحُكْمُ الْقَضَاءُ وَأَصْلُه الْمَنْعُ، يُقَالُ حَكَمْتُ عَلَيْه بِكَذَا إذَا مَنَعْته مِنْ خِلَافِه فَلَمْ يَقْدِرْ عَلَى الْخُرُوجِ مِنْ ذَلِكَ وَحَكَمْتُ بَيْنَ الْقَوْمِ فَصَلْتُ بينهم). قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ لِتَحۡكُمَ بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُۚ﴾، وقال ﷻ: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلۡنَٰكَ خَلِيفَةً فِي ٱلۡأَرۡضِ فَٱحۡكُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِٱلۡحَقِّ﴾.

ويطلق الحكم ويراد به العلم والفقه، ومنه قوله ﷻ: ﴿وَءَاتَيۡنَٰهُ ٱلۡحُكۡمَ صَبِيّٗا﴾، قال ابن الأثير: الحكم: العلم والفقه والقضاء بالعدل.

الحكم في الاصطلاح:

- **تعريف جمهور الأصوليين:** هو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء، أو التخيير، أو الوضع.
- **الفرق بين الحكم عند الأصوليين وعند الفقهاء:** الحكم عند الأصوليين هو نفس خطاب الله تعالى، أي نفس النص الشرعي، أما عند الفقهاء فهو أثر هذا الخطاب، فقوله تعالى: (وأقيموا الصلاة) حكم شرعي عند الأصوليين، ووجوب الصلاة على المكلف هو حكم شرعي عند الفقهاء.

▪ التعبير عن أقسام أحكام التكليف بأنه واجب ومندوب..الخ خلاف الحقيقة، لأن الواجب ليس حكما، وإنما هو فعل تعلق به الإيجاب، فهو من متعلقات الحكم، وليس من أقسامه، وهذه مسألة اعتبارية: فمن لاحظ اعتبار المصدر المنبثق منه سماه إيجابا، ومن لاحظ اعتبار تعلقه بالفعل سماه واجبا، قال عضد الدين الأيجي في شرحه لمختصر ابن الحاجب: (الحكم

الشرعي هو نفس خطاب الله تعالى، وهو إذا ما نسب إلى الحكم سمي إيجابا، وإذا نسب إلى ما فيه الحكم سمي وجوبا، وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار).

- تقسيم الأحكام التكليفية إلى خمسة هو تقسيم جمهور الأصوليين، أما الحنفية فإن الأقسام عندهم سبعة: الفرض، الإيجاب، التحريم، الكراهة التحريمية، الكراهة التنزيهية، الندب، الإباحة.

القسم الأول: الأحكام التكليفية

الواجب

تعريف الواجب

الواجب في اللغة:

يأتي بمعنى الساقط، يقال: وجب الحائط أي سقط، قال تعالى: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا﴾ أي سقطت على الأرض وهذا تفسير أئمة المفسرين كالقرطبي وابن العربي وابن كثير. قال الجوهري: (وجب الميت إذا سقط ومات) وفي الحديث: (فَإِذَا وَجَبَ فَلَا تَبْكِيَنَّ بَاكِيَةٌ).

ويأتي بمعنى اللازم لغة قاله الجوهري، وقال في المصباح المنير: (وَجَبَ الْبَيْعُ وَالْحَقُّ يَجِبُ وُجُوبًا وَجِبَةً لَزِمَ وَثَبَتَ). ومن أمثلة الثبوت قوله ﷺ: (أسألك موجبات رحمتك).

الواجب في الاصطلاح:

1- ما توعد بالعقاب على تركه[1]: اختاره ابن قدامة. واعتُرض عليه بأنه لو توعد بالعقاب على تركه لوجب تحقيق الوعيد، فيلزم منه ألا يوجد العفو، قال إمام الحرمين في البرهان: (فكم من تارك واجبا لا يعاقبه الله).

2- ما يعاقب تاركه[2]: وهو كالأول ولا فرق بينهما، واعتُرض عليه بمثل ما اعترض على الأول، واعترض عليه كذلك بأن هناك من يعاقب على ترك فعل ومع هذا لا يكون هذا الفعل واجبا كالصبيان فإنهم يعاقبون بالضرب لعشر سنين على ترك الصلاة. والاعتراض الثاني ضعيف لأن المعاقب هو المكلف، والصبي ليس بمكلف، والوارد في الحديث هو التأديب والاستصلاح وليس العقاب.

---

[1] . ذكره الغزالي في المستصفى، والآمدي في الأحكام، والرازي في المحصول، وابن الحاجب في مختصره، وإمام الحرمين في البرهان بدون نسبة إلى أحد.

[2] أورده الغزالي في المستصفى، والرازي في المحصول، والفتوحي في شرح الكوكب المنير بدون نسبة إلى أحد.

3- ما يذم تاركه شرعا: وهو قريب من تعريف القاضي أبي بكر الباقلاني، وهذا التعريف أعم وأشمل من التعريفين السابقين، وذلك لأن كل معاقب أو متوعد بالعقاب على الترك يستحق الذم، وليس كل مذموم معاقبا أو متوعدا على الترك. واعترض عليه بأنه غير جامع لأفراد المعرف حيث لا يشمل جميع أقسام الواجب، فهو غير شامل للواجب الموسع والمخير والكفائي.

وللخروج من الاعتراض زاد بعضهم مطلقا، فيكون: ما ذم تاركه شرعا مطلقا.

الاعتراض الثاني: أن التعريف غير جامع حيث يدخل فيه من ترك الواجب بسبب السهو أو الغفلة أو النسيان، ولذلك أضاف بعضهم: قصدا. وأجابوا عنه بأن الذي يتوجه إليه الخطاب هو المكلف وهؤلاء غير مكلفين، وإنما يتوجه إليهم الخطاب بعد زوال العذر.

الاعتراض الثالث: أن التعريف غير مانع، فهو يدخل فيه من ترك السنة، قال الفقهاء: لو أن أهل قرية اتفقوا على ترك سنة صلاة الفجر بالإصرار فإنهم يحاربون بالسلاح، وأجاب الأصفهاني في الكاشف عن المحصول بقوله: إنما حوربوا بسبب أنهم استهانوا بأمر شرعي وهذا القدر حرام.

- قال الشيخ علي الضويحي: (إلا أن الصواب في هذه التعريفات كلها أنها بيان لحكم الواجب، وليس بيانا لحقيقته، وفرق بين بيان الحكم وبيان الحقيقة، فحكم الواجب التوعد بالعقاب على تركه والوعد بالثواب على فعله، وحقيقته الشرعية هي: ما طلبه الشارع من المكلفين على سبيل الإلزام).

الفرض والواجب

- اتفق أهل اللغة على أن مفهوم هذين اللفظين مختلف، ومعناهما متباين، فالفرض: التقدير ﴿فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ﴾[3] أو الحز والقطع، والواجب: السقوط والثبوت.

[3]. قال في المصباح المنير: يقال: فرض القاضي النفقة فرضا، أي قدّرها.

- أما **اصطلاحا** فاختلف العلماء على مذهبين[4]:

1- أنهما مترادفان فالفرض هو الواجب، وهو مذهب جمهور العلماء الإمام مالك والإمام الشافعي والإمام أحمد في أصح الروايتين عنه كما ذكر ذلك ابن عقيل وابن اللحام، وهو ما رجحه القاضي أبو يعلى في "المجرد".

2- الفرض آكد من الواجب، وهو مذهب الحنفية والرواية الثانية عن الإمام أحمد، وذهب إلى ذلك القاضي أبو يعلى في "العدة" وأبو إسحاق بن شاقلا، والحلواني، وحكاه ابن عقيل عن كثير من الأصحاب، واختاره ابن قدامة، واستدلوا بتفريق أهل اللغة بين الفرض والواجب[5].

واختلفوا بينهم في تعليل التفريق بينهما على أقوال:

أ- أن الفرض هو ما ثبت بدليل قطعي، أما الواجب فهو ما ثبت حكمه بدليل ظني. وهذا ما ثبت عن بعض الحنفية وعن الإمام أحمد في رواية عنه، وهو التعليل المشهور بين العلماء.

ب- أن الفرض ما لا يسامح في تركه عمدا ولا سهوا كأركان الصلاة وأركان الحج، وهو رواية عن الإمام أحمد.

ت- أن الفرض ما ثبت بالقرآن، والواجب ما ثبت بالسنة، وهو رواية عن الإمام أحمد.

قال ابن بدران: (والنزاع لفظي إذ لا نزاع بيننا وبينهم في انقسام ما أوجب الشرع علينا وألزمنا إياه من التكاليف إلى قطعي وظني، فاتفقنا على تسمية الظني واجبا وبقي النزاع في القطعي، فنحن نسميه واجبا وفرضا بطريق الترادف، وهم يخصونه باسم الفرض، وهذا مما لا يضرنا وإياهم فليسموه ما شاؤوا).

---

4 . رجح ابن قدامة أن الاختلاف لفظي، وقال الآمدي بعد أن حكى الخلاف في هذه المسألة: (وبالجملة فالمسألة لفظية).

5 . قال الشيخ الضويحي: (ومؤدى هذا الدليل أننا بالرجوع إلى معاجم اللغة العربية وجدنا أن معنى الفرض "الحز" ومعنى الواجب "الساقط"، والحز أقوى من السقوط من حيث التأثير، إذ التأثير ملازم للحز دون السقوط، لإمكان حدوث سقوط من غير تأثير، ولا يستوي ما تحقق فيه التأثير مع ما يحتمل التأثير وعدمه، وبذلك يتأكد الفرض على الواجب في الشرع، بناء على تأكد تأثيره في اللغة).

صيغ الواجب والأمر

1- فعل الأمر كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾

2- الفعل المضارع المجزوم بلام الأمر كقوله تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا۟ بِٱلْبَيْتِ ٱلْعَتِيقِ ﴿٢٩﴾﴾ ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ﴾.

3- اسم فعل الأمر كقوله تعالى: ﴿عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ﴾.

4- المصدر النائب عن فعل الأمر ﴿فَضَرْبَ ٱلرِّقَابِ﴾.

5- التصريح من الشارع بلفظ الأمر ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا﴾.

6- التصريح بلفظ الإيجاب أو الفرض والكتب وغيرها مما في معناها ﴿فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ﴾ ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى﴾.

7- كل أسلوب في لغة العرب يفيد الوجوب ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾.

8- ترتيب الذم والعقاب على الترك ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَـٰسِرِينَ ﴿٦٥﴾﴾ ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٦٣﴾﴾.

تقسيم الواجب

1- الواجب باعتبار ذاته "بحسب الفعل المكلف به"، ينقسم إلى: معين، مخير.

2- وينقسم باعتبار وقته وزمن أدائه إلى: مضيق، وموسع.

3- وينقسم باعتبار تحديد الواجب من الشارع وعدم تحديده: محدد وهو أكثر الواجبات كالصلوات الخمس والزكاة والصوم والحج، وغير محدد كالإنفاق في سبيل الله وإطعام الطعام ونفقة الزوجة والأقارب.

4- باعتبار فاعله: عيني، وكفائي؛ فالعيني هو ما طلب الشارع فعله من كل فرد من أفراد المكلفين كالصلوات الخمس، والكفائي هو ما طلب الشارع حصوله من مجموع المكلفين لا من كل فرد منهم كالقضاء والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

الواجب المعين والواجب المخير

- **الواجب المعين**: هو ما طلبه الشارع بعينه دون تخيير بينه وبين غيره. ومثاله الصلوات المفروضة وصيام رمضان، وهذا النوع هو أكثر الواجبات.

- **الواجب المخير "المبهم"**: هو ما طلبه الشارع لا بعينه، بل خيّر في فعله بين أفراده المعينة المحصورة، ومن أمثلته:

- التخيير في خصال كفارة اليمين، قال تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَٰنَ ۖ فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ۖ﴾.
- كفارة الأذى في الحج، قال الله تعالى: ﴿فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ ۚ﴾.
- تخيير الإمام في حكم الأسرى بين المن والفداء ﴿فَإِمَّا مَنًّۢا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً﴾.
- التخيير في جزاء الصيد ﴿فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًۢا بَٰلِغَ ٱلْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّٰرَةٌ طَعَامُ مَسَٰكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا لِّيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِۦ ۗ﴾.

الخلاف بين الجمهور والمعتزلة في الخطاب المتعلق بالواجب المخير

1- الخطاب في الواجب المخير يتعلق بواحد مبهم، أي أن المكلف مخير في تحقيقه في أي فرد من هذه الأفراد المعينة المخير بينها: وهذا مذهب الفقهاء، نسبه إليهم الرازي في المحصول، واختاره ابن قدامة، وهو مذهب أكثر العلماء كما صرح بذلك الفتوحي، وقال القاضي أبو بكر الباقلاني "إنه إجماع السلف وأئمة الفقه". واستدلوا بأدلة منها:

أ- أن السيد إذا أمر عبده بخياطة القميص أو بناء الحائط على أن يكتفي منه بفعل واحد منهما حسب اختياره مع تعرضه للعقوبة بترك فعل الاثنين، فإن هذا الأمر مقبول عند العقلاء من الناس، فلا يستهجنونه من السيد ولا ينكرونه عليه. ومن ادعى بأن السيد في كلامه السابق لم يوجب واحدا من الشيئين المذكورين وهما: خياطة القميص وبناء الحائط على عبده، فإن هذه الدعوى لا صحة لها، ودليل عدم صحتها تهديد السيد لعبده بالعقوبة في

حالة عدم فعله أي واحد من المذكورين، والتهديد بالعقوبة لا يكون إلا على ترك الواجب.

ب- أنه لا يستحيل عقلا أن تكون رغبة الآمر متعلقة بواحد مبهم مما أمر به، لحصول المقصود له بفعل ذلك الواحد إذا أدي على الوجه المطلوب، فلو أن إنسانا أجَّر أجيرا وقال له: "ابن هذا الحائط بالحجر، أو اللبن، أو الآجر" فبناه بأي واحد منها تحقق الغرض وهو حصول البناء. وإذا كان الغرض يتحقق بفعل الواحد فلا يضر حينئذ عدم التعيين لأنه زيادة يمكن الاستغناء عنه.

ت- أنه لا سبيل إلى إيجاب جميع ما ذكر من خصال الكفارة، وتزويج المرأة الطالبة للنكاح من أحد الكفؤين الخاطبين معا، وعقد الإمام لأحد الرجلين الصالحين لها في وقت واحد، لأن إيجاب الجميع مخالف لواقع الشريعة وإجماع الأمة، وإذا انتفى إيجاب الجميع كان الواجب واحدا منها لا بعينه.

2- الخطاب في الواجب المخير متعلق بكل فرد من أفراده المحصورة، وهو قول المعتزلة، قال أبو الحسين البصري في المعتمد: "ومعنى ذلك أنه لا يجوز الإخلال بأجمعها، ولا يجب الجمع بين اثنين منها، لتساويهما في وجب الوجوب، ومعنى إيجاب الله إياها هو: أنه أراد كل واحدة منها وكره ترك أجمعها، ولم يكره ترك واحدة منها إلى الأخرى"

والخلاف لفظي إن كان تفسير مراد المعتزلة هو أنه لا يجوز تركها كلها، وإذا فعل المكلف جميعها أثيب ثواب واجب واحد فقط، وإذا تركها كلها عوقب عقاب ترك واجب واحد فقط، وإذا فعل واحدا منها يكون قد فعل ما وجب عليه. وممن اختار بأن الخلاف لفظي القاضي أبو يعلى، وإمام الحرمين، والرازي، والبيضاوي، وأبو الحسين البصري، والقرافي، وابن برهان، وابن تيمية، وابن السمعاني.

أما من فسر مرادهم هو أن المكلف إذا فعل الخصال كلها فقد فعل واجبات، ويثاب عليها ثواب واجبات، وإذا تركها كلها عوقب عليها عقاب تارك واجبات، وإذا فعل واحدا فيها سقط عنه غيره بما فعله، فقد قال إن الخلاف معنوي وممن ذهب إلى هذا أبو الطيب الطبري،

وابن التلمساني، وصفي الدين الهندي، قال الأصفهاني: "وهو الظاهر من كلام الغزالي وابن فورك" وهو اختيار الآمدي.

إذا جمع المكلف بين خصال الكفارة فعلى ماذا يكون ثواب الواجب منها؟

أ- أثيب ثواب أعلاها، وإن ترك فعل الجميع فإنه يأثم بمقدار عقاب أدناها لأن الوجوب يسقط بفعل الأدنى. ذهب إلى ذلك ابن برهان، وابن السمعاني، وهو قول للقاضي أبي بكر الباقلاني.

ب- أنه إذا فعل الجميع فإن الذي يقع واجبا هو العتق فإنه أعظم ثوابا، وهو محكي عن القاضي أبي بكر الباقلاني.

ت- لا يثاب ولا يعاقب إلا على أدناها، لأن الواجب غير المعين.

ث- أنه يثاب ثواب الواجب على أدناها، لأنه لو اقتصر عليه أجزأه، ويثاب على ما زاد ثواب المتطوع.

الواجب المضيق والواجب الموسع

أقسام الوقت الذي حدد لإيقاع وأداء الواجب فيه

أ- أن يكون وقت الفعل مساويا له، كصوم رمضان، وهذا يسمى بالواجب المضيق، وهو ما كان وقته يسعه وحده، ولا يسع غيره من جنسه.

ب- أن يكون وقت الفعل ناقصا فيه، فهذا لا يجوز التكليف به عند من لا يجوز التكليف بالمحال، كما أنه غير واقع شرعا.

ت- أن يكون وقت الفعل زائدا عليه، وهذا هو الواجب الموسع، وهو ما كان وقته واسعا لأدائه وأداء غيره من جنسه.

اشتراط العزم

الجمهور على إثبات الواجب الموسع خلافا لبعض الحنفية[6]، واختلفوا فيما إذا ترك المكلف الفعل في أول الوقت وأراد فعله في آخره، فهل يشترط العزم على ذلك؟

1- لا يشترط العزم، وهو ما ذهب إليه الرازي وأبو الحسين البصري والبيضاوي وابن الحاجب وأبو الخطاب وابن السبكي ومجد الدين ابن تيمية. واستدلوا بأمور ثلاثة:

أ- أن المكلف لو ذهل أو غفل عن العزم على الفعل ومات على هذه الحال لم يمت عاصيا، مما يدل على عدم اشتراطه، إذ لو كان شرطا لكان عاصيا عند موته بسبب تركه.

ب- قياس الواجب الموسع على الواجب المخير، فإن الشارع في الواجب المخير خيّر المكلف بين شيئين أو أكثر من الخصال التي اشتمل عليها، و لم يخيره بين العزم والفعل، فكذلك الشأن في الواجب الموسع، فإن التخيير فيه منصب على أي جزء شاء من أجزاء الوقت، وليس تخييرا بين الفعل والعزم.

ت- أن الشارع لو قال للمكلف: صل في هذا الوقت، فإن غاية هذا الأمر إيقاع الصلاة في الوقت الذي عينه الشارع، ولا تعرض فيه للعزم، فيكون اشتراطه زيادة على النص، والزيادة على النص نسخ فلا يجوز إثباتها.

2- يشترط العزم، وهو ما ذهب إليه القاضي أبو بكر الباقلاني والآمدي والقاضي أبو يعلى وأبو إسحاق الشيرازي وأبو علي وأبو هاشم والغزالي وصححه النووي في المجموع، وهو مذهب أكثر الشافعية والحنابلة والمالكية، وهو اختيار ابن قدامة. وذلك لأمور:

أ- الأول: الاشتراط لا بد منه لتمييزه عن المندوب الذي يجوز تركه مطلقا.

---

[6] . نسبه البعض لجميع الحنفية منهم البيضاوي في المنهاج والزنجاني في تخريج الفروع والقاضي أبو يعلى في العدة، وما رجحه الشيخ عبد الكريم النملة أن هذا غير صحيح بل ولا أكثرهم وإنما بعضهم. قال ابن بدران: (يلوح لي أن هذا الخلاف لفظي، وإنما وسعه الأصوليون على عادتهم في المباحث، وذلك أن فعل الصلاة في أول الوقت مندوب بالاتفاق بيننا وبينهم، فإذا صلاها في أول الوقت حصل له ثواب المندوب من جهة التقديم، وثواب الواجب من حيث أنه أدى ما عليه، فإذا صلاها في وقت لا يسع غيرها كان له ثواب الواجب فقط، و لم يكن له ثواب الندب، فأول الوقت وقت ندب بالنسبة إلى الإيقاع، ووقت وجوب بالنسبة إلى الاستقرار في الذمة، فالجهتان منفكتان).

ب- الثاني: الواجب لا يجوز تركه بلا بدل، فلو لم نشترط لجاز تركه بدون بدل.

ت- الثالث: لأنه لو لم يعزم فقد عزم على الترك وهو معصية، وترك المعصية واجب، إذن فالعزم واجب.

أدلة الجمهور في إثبات الواجب الموسع

1- قوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيۡلِ﴾، وجه الدلالة: أن هذا أمر عام لجميع الوقت المذكور، فكل جزء من الوقت صالح لوقوع الواجب فيه.

2- حديث ابن عباس رضي الله عنهما أن جبريل عليه السلام أمَّ النبي ﷺ أول الوقت وآخره وقال: (الوقت ما بينهما).

3- أن الأمة مجمعة على أن من أدى الصلاة في أول جزء من أجزاء الوقت الثلاثة (الأول، والوسط، والأخير) فإنه يلزمه أن ينوي نية الفرض، وأنه يثاب من قبل الشارع على هذا الأداء ثواب فرض لا ثواب نفل، ولو كان التوسيع يناقض الوجوب لما أُلزم بنية الفرض.

ما لا يتم الواجب إلا به

وهو على ثلاثة أقسام:

1- قسم ليس تحت قدرة العبد، كزوال الشمس لوجوب الظهر، وكحضور الإمام والعدد الذي لا تصح الجمعة بدونه.

2- قسم تحت قدرة العبد عادة إلا أنه لم يؤمر بتحصيله، كالنصاب لوجوب الزكاة، والاستطاعة لوجوب الحج، والإقامة لوجوب الصوم.

والقسم الأول والثاني لا يجبان إجماعا.

3- ما تحت قدرة العبد مع أنه مأمور به، كالطهارة للصلاة، والسعي للجمعة، وهذا واجب على التحقيق.

ويمكن التعبير بالآتي: ما لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب كالطهارة للصلاة، وما لا يتم الواجب المعلق -على شرط- فليس بواجب كالزكاة معلقة على ملك النصاب.

وأوضح من هذا أن تقول: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وما لا يتم الوجوب إلا به فليس بواجب.

وقد قال المعترضون على وجوب هذا القسم: أن الواجب هو ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه، وما لا يتم الواجب إلا به لا عقاب على تركه، بدليل أن من ترك الوضوء فإنه لا يعاقب على ترك غسل جزء من الرأس الذي لا يتم استيعاب غسل الوجه إلا به، وإنما يعاقب على ترك الواجب الأصلي فقط وهو الوضوء، وكذلك من ترك الصوم فإنه لا يعاقب على ترك إمساك جزء من الليل الذي لا يحصل إتمام اليوم إلا به، وإنما يعاقب على ترك الواجب الأصلي فقط وهو الصوم، ولو كان ما لا يتم الواجب إلا به واجبا لعوقب على ترك ذلك، كما يعاقب على ترك الواجب الأصلي الذي قصده الشارع لذاته.

أجاب المؤلف بجواب مفاده: لا نسلم لكم أن ما لا يتم الواجب إلا به لا ثواب على فعله ولا عقاب على تركه، بل إنه يثاب على فعله ويعاقب على تركه ثواب الواجب وعقابه، أما الثواب فدليله: زيادة الأجر بزيادة العمل في الوسيلة، فلا يستوي القريب من مكة فيما يتعلق بالسفر لأداء الحج بالبعيد عنها في حصول الأجر من الله تعالى، إذ الثواب على قدر المشقة، وأما العقوبة فإنه يعاقب على ترك الأصل المخدوم بالوسيلة، فإذا ترك الوضوء عوقب على هذا الترك ودخل في هذا العقاب ما تركه من غسل جزء من الرأس مع الواجب، وحينئذ لا معنى لإضافة العقاب إلى التفصيل، فلا يقال: بأن العقاب في هذه الحال موزع على أجزاء الفعل، فقسط منه على الأصل، وقسط منه على الوسيلة، بل هو على الأصل، والوسيلة تبع له.

الزيادة على الواجب غير المحدد

الزيادة على الواجب إما أن تكون متميزة عنه أو لا، فإن تميزت عنه كصلاة التطوع بالنسبة إلى المكتوبات فهي ندب اتفاقا، وإن لم تتميز أي لا تنفصل حقيقتها عن حقيقة الواجب كالزيادة في الطمأنينة وفي الركوع والسجود ومدة القيام والقعود على أقل الواجب، فقد اختلف العلماء في حكمها:

1- **المذهب الأول**: أن هذه الزيادة مندوبة، والواجب ينطبق على أدنى ما يتناوله الاسم، وهذا ما ذهب إليه ابن قدامة والغزالي وأبو الخطاب والرازي والبيضاوي وهو قول القاضي أبي بكر الباقلاني وأبي إسحاق الشيرازي، وهو قول الأئمة الأربعة كما ذكر ذلك المرداوي، قالوا لأن الزيادة يجوز تركها مطلقا من غير شرط ولا بدل، وهذا هو الندب.

2- **المذهب الثاني**: أن الزائد على الواجب غير المحدد يكون واجبا، وهو مذهب بعض الحنابلة وحكى ابن قدامة وأبو الخطاب أنه مذهب القاضي أبي يعلى.

المندوب

تعريف المندوب

المندوب في اللغة:

قال ابن منظور: (وندب القوم إلى الأمر يندبهم ندبا: دعاهم وحثهم)، قال ابن قدامة: (الندب في اللغة الدعاء إلى الفعل، كما قال الشاعر:

لا يسألون أخاهم حين يندبهم ** في النائبات على ما قال برهانا)

وقال الآمدي: الندب في اللغة: الدعاء إلى أمر مهم.

المندوب في الاصطلاح:

هو مأمور لا يلحق بتركه ذم من حيث تركه من غير حاجة إلى بدل، وهذا التعريف هو ما صح عند الغزالي واختاره ابن قدامة، قال عبد الكريم النملة: وهو عندي أصح التعريفات.

التعريف الثاني: هو ما في فعله ثواب، ولا عقاب في تركه، قال ابن بدران: (فهذا الحد أوضح من الأول فكان ينبغي للمصنف أن يقدمه لكنه قدم الأول لزيادة الفائدة، والطوفي في مختصره اختار الثاني وقواه).

أسماء المندوب

نفل، تطوع، مرغب فيه، إحسان، مستحب، سنة.

وهذه الأسماء مترادفة عند الجمهور، ولكن:

أ- القاضي حسين -وهو من كبار الشافعية- فرّق بين السنة والمستحب والتطوع، فقال: السنة ما واظب عليه النبيﷺ. والمستحب ما فعله مرة أو مرتين. والتطوع ما ينشئه الإنسان باختياره و لم يرو فيه نقل.

ب- والمالكية تفرق بين السنة والنافلة، قالوا: السنة هي ما واظب النبيﷺ على فعله مظهرا له، أما النافلة فهي أول رتبة من الفضيلة التي هي أنزل من السنة.

ت- والحنفية تفرق بين السنة وبين كل من النفل والتطوع والمستحب، فالسنة هي الطريقة المسلوكة في الدين من غير افتراض ولا وجوب وهي تشمل ما سنه رسول اللهﷺ وصحابته بعده.

صيغ المندوب وأساليبه

1- الأمر إذا وجدت قرينة تصرفه من الوجوب إلى الندب، مثاله قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَٱكْتُبُوهُ﴾ فالأمر "فاكتبوه" صُرف من الوجوب إلى الندب بالقرينة الدالة على ذلك وهي قوله تعالى:﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ ٱلَّذِى ٱؤْتُمِنَ أَمَـٰنَتَهُۥ﴾.

2- تصريحه ﷺ بذلك مثل قوله سننت، مثاله أنه قال في قيام رمضان: (وسننت لكم قيامه)

3- تصريحه ﷺ بالأفضلية، مثاله أنه قال في غسل الجمعة: (ومن اغتسل فالغسل أفضل).

4- العبارة التي تدل على الترغيب، مثاله قوله ﷺ لبريرة حينما أعتقت وفارقت زوجها مغيثا وكان رقيقا: (لو راجعتيه).

هل المندوب مأمور به[7]؟

1- مأمور به حقيقة: ذهب إلى ذلك ابن قدامة، والغزالي، والآمدي، وأبو يعلى، وأبو الخطاب، وهو مذهب الإمام أحمد والشافعي وأكثر أصحابهما، وهو مذهب فخر الإسلام البزدوي والمحققين من الحنفية، وهو وجه عند المالكية. واستدلوا:

أ- أن الأمر استدعاء وطلب، والمندوب مستدعى ومطلوب فيدخل في حقيقة الأمر، ومما يدل شرعا على أن المندوب مستدعى ومطلوب قول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ﴾، وقوله: ﴿وَأۡمُرۡ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَٱنۡهَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ﴾ ومن العدل والإحسان والمعروف ما هو مندوب.

ب- ولأنه قد شاع في ألسنة الفقهاء أن الأمر الشرعي ينقسم إلى أمر إيجاب وأمر استحباب.

ت- أن المندوب من الطاعات، والطاعات مأمور بها.

2- غير مأمور به حقيقة، وإنما مجازا: ذهب إلى ذلك الرازي، وأبو الحسن الكرخي، والجصاص، والحلواني، وأبو حامد الإسفراييني، وأبو بكر الشاشي، وأبو إسحاق الشيرازي، واستدلوا:

---

[7] . والخلاف لفظي يدور حول التسمية ولا يترتب عليه أثر واقعي.

أ- بقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ فالله ﷻ حذر المخالفين لأمره وأمر رسوله وتوعدهم بالعذاب الأليم، والمندوب لا يحذر مخالفه ذلك.

ب- بقول النبي ﷺ: (لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة) فالنبي قد ندب أمته وحثهم على السواك، ونفى الأمر فيه، فكان ذلك دليلا على أن المندوب لا يتناوله اسم الأمر.

ت- أن الأمر طلب جازم لا تخيير معه، وأما المندوب فالمكلف فيه مخير، وما كان معه تخيير فليس فيه أمر.

ث- أن تارك الأمر يسمى عاصيا ويترتب على ذلك استحقاق العقوبة، بخلاف تارك المندوب فلا يسمى عاصيا ولا يعاقب.

هل يلزم المندوب بالشروع فيه؟

1- المندوب لا يلزم بالشروع مطلقا إلا في الحج والعمرة: ذهب إلى ذلك الشافعية والحنابلة. وأدلتهم:

أ- حديث: (الصائم المتطوع أمير نفسه إن شاء صام وإن شاء أفطر).

ب- أن النبي ﷺ كان ينوي صوم التطوع ثم يفطر.

ت- ما أخرجه الإمام البخاري أن أبا الدرداء وأبا طلحة وأبا هريرة وابن عباس وحذيفة رضي الله عنهم كانوا يصومون تنفلا ثم يقطعون ذلك من غير نكير من بقية الصحابة.

2- المندوب يلزم بالشروع فيه: وهو ما ذهب إليه الحنفية والمالكية، والمالكية ذكروا أن المندوبات التي يجب إتمامها سبعة: الحج المندوب، العمرة المندوبة، طواف التطوع، الصلاة المندوبة، الصوم المندوب، الائتمام، الاعتكاف.

واستدلوا:

أ- بقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَلَا تُبۡطِلُوٓاْ أَعۡمَـٰلَكُمۡ﴾.

ب- أن أعرابيا قال: يا رسول الله ماذا فرض الله علي من الصلاة، قال (خمس صلوات في اليوم والليل) قال: هل علي غيرهن، قال: (لا إلا أن تطوع).

ت- ما أخرجه أبو داود والترمذي ومالك عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: أصبحت أنا وحفصة صائمتين متطوعتين، فأهدي لنا حيس فأفطرنا، ثم سألنا رسول الله فقال: (اقضيا يوما مكانه).

ث- القياس على نفل الحج ونفل العمرة، فإن المشروع فيهما نفلا يصير واجب الأداء بعد الشروع فيه.

ج- القياس على النفل المنذور، فكما أن النفل المنذور صار لله تعالى تسمية بمنزلة الوعد، فهو أدنى حالا مما صار لله تعالى فعلا وهو المؤدَّى.

المباح

تعريف المباح

المباح في اللغة:

يطلق على الإظهار والإعلان، يقال باح سره أي أظهره وأعلنه. ويطلق أيضا ويراد به الإطلاق والإذن، يقال أباح الأكل من بستانه، أي أذن بالأكل منه.

المباح في الاصطلاح:

تعريف ابن قدامة: ما أذن الله سبحانه وتعالى في فعله وتركه غير مقترن بذم فاعله وتاركه ولا مدحه.

قال الشيخ النملة: التعريف الأقرب للصواب عندي هو "ما أذن الله تعالى للمكلفين في فعله وتركه مطلقا من غير مدح ولا ذم في أحد طرفيه لذاته"

صيغ الإباحة

1- لا حرج: ﴿لَّيۡسَ عَلَى ٱلۡأَعۡمَىٰ حَرَجٞ وَلَا عَلَى ٱلۡأَعۡرَجِ حَرَجٞ وَلَا عَلَى ٱلۡمَرِيضِ حَرَجٞ وَلَا عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمۡ أَن تَأۡكُلُواْ مِنۢ بُيُوتِكُمۡ أَوۡ بُيُوتِ ءَابَآئِكُمۡ...﴾، وقول النبيﷺ: (افعل ولا حرج).

2- لا جناح: ﴿لَّا جُنَاحَ عَلَيۡكُمۡ إِن طَلَّقۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ مَا لَمۡ تَمَسُّوهُنَّ أَوۡ تَفۡرِضُواْ لَهُنَّ فَرِيضَةٗۚ﴾ ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيۡكُمۡ فِيمَا عَرَّضۡتُم بِهِۦ مِنۡ خِطۡبَةِ ٱلنِّسَآءِ﴾.

3- أحلَّ: ﴿أُحِلَّ لَكُمۡ لَيۡلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمۡۚ﴾.

4- صيغة الأمر التي اقترنت بها قرينة صرفتها من الوجوب والندب إلى الإباحة: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَٱبۡتَغُواْ مِن فَضۡلِ ٱللَّهِ وَٱذۡكُرُواْ ٱللَّهَ كَثِيرٗا لَّعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ﴾.

- المباح حكم شرعي وهو مذهب جمهور العلماء من أهل السنة وغيرهم، وخالفهم بعض المعتزلة.

حكم الأفعال والأعيان المنتفع بها قبل ورود الشرع بحكمها

1- **المذهب الأول**: أنها على الإباحة: وهو ما ذهب إليه أكثر الحنفية، وأبو الحسن التميمي وأبو الخطاب، وأبو إسحاق الإسفراييني، وأبو العباس بن سريج، وأبو علي وأبو هاشم الجبائيان، وجماعة من معتزلة البصرة، وهو الذي يميل إليه ابن قدامة، وحجتهم تقوم على دليلين:

أ- أن هذه الأعيان قد تحققت المنفعة فيها وانتفى الضرر منها، وما كان حاله كذلك فهو مباح.

ب- أن الله ﷻ خلق هذه الأعيان لحكمة لا محالة، ولا يجوز أن يكون ذلك لنفع يرجع إليه تعالى لاستغنائه عز وجل عن خلقه، فثبت أنه لم يخلقها إلا لنفعنا.

2- **المذهب الثاني**: الحظر: وهو ما ذهب إليه الحسن بن حامد، وتلميذه أبو يعلى، والحلواني، وأبو علي بن أبي هريرة، وأبو بكر الأبهري، وبعض الحنفية، ومعتزلة بغداد وبعض الشيعة الإمامية، ولهم على هذا دليلان:

أ- أن التصرف في ملك الغير بغير إذنه قبيح، والله ﷻ هو المالك و لم يأذن.

ب- أن الانتفاع بالأعيان لا يسلم من احتمال وجود الضرر، وما لم يؤمن معه الضرر فالإقدام عليه محظور، لما فيه من المغامرة والمخاطرة.

3- **المذهب الثالث**: الوقف: فلا حكم لها، ذهب إلى ذلك أبو الحسن الخرزي الحنبلي والغزالي والرازي والآمدي وابن الحاجب والصيرفي وأبو علي الطبري وأبو الحسن الأشعري وأبو إسحاق الشيرازي، وهو مذهب بعض الحنفية وعامة أهل الظاهر، وأهل السنة والجماعة وكثير من أهل العلم. قال ابن قدامة: وهذا القول هو اللائق بالمذهب، وقال ابن عقيل: "لا حكم لها قبل السمع، وهذا هو الصحيح الذي لا يجوز على المذهب غيره" ومعناه: أن الحكم متوقف على ورود الشرع بحكمها، ومستندهم:

أ- أن الأحكام الشرعية لا تثبت إلا بخطاب الشارع، وحيث لم يرد من الشارع خطاب فلا حكم، وعليه فالأعيان قبل ورود السمع لا توصف بحل ولا حرمة، لأنهما لا يثبتان إلا بخطاب الشرع.

ب- أن الإباحة والحرمة موقوفتان على الشارع وحده، ولا مدخل للعقل في شيء من ذلك، بل العقل كاشف عن أوجه الترجيح أو الاستواء بين الشيئين اللذين ظاهرهما التعارض، والترجيح ثمرته التخير، والتساوي ثمرته التوقف، وهنا التوقف متعين لتعذر الترجيح بين الحل والحرمة، لعدم ورود الدليل الشرعي الكاشف عن أحدهما.

ملاحظة: إذا كان المراد بالإباحة أنه لا حرج في الفعل والترك، فيكون مثل الوقف لأن المتوقف يقول لا حكم لهذا الشيء فيعمل كيفما شاء، فإذا كان كذلك فلا خلاف بين الإباحة والتوقف، وهو اختيار إمام الحرمين والغزالي والآمدي وأبي يعلى.

فائدة الخلاف في هذه المسألة

قال ابن بدران: (فائدة الخلاف في أن الأفعال قبل الشرع على الإباحة أو الحظر أو الوقف استصحاب كل واحد من القائلين حال أصله قبل الشرع فيما جهل دليله سمعا بعد ورود

الشرع. مثاله أن العلماء اختلفوا في إباحة أكل الخيل والضب والضبع والأرنب والثعلب وسنور البر والزرافة وسباع البهائم وجوارح الطير والحشرات والهوام، فلو قدر أنه لم يوجد في شيء من ذلك دليل بنفي أو إثبات، أو وجد دليل متعارض متكافئ، رجع كل واحد من العلماء إلى أصله قبل الشرع، فاستصحب حاله إلى ما بعد الشرع، فالمبيح يقول: الأصل في هذه الأشياء الإباحة، والأصل بقاء ما كان على ما كان، بناء على القول بالاستصحاب، وهكذا الحاظر).

المباح هل هو مأمور به؟

1- غير مأمور به، وهو مذهب جماهير العلماء، والمقصود أن المباح ليس مأمورا به أمرا يقتضي تحتيم فعله أو التحضيض عليه، كما هو الحال في الواجب والمندوب، إذ الشأن فيهما ترجيح الفعل على الترك ترجيحا جازما بالنسبة للواجب، وغير جازم بالنسبة للمندوب، بخلاف المباح فليس الشأن فيه الطلب، بل الشأن فيه الإذن المطلق، والدليل على ذلك: لأن الأمر استدعاء وطلب، والمباح مأذون فيه غير مستدعى ولا مطلوب، وتسميته مأمورا تجوز.

2- مأمور به، وهو ما نسب إلى الكعبي وأبي الفرج المالكي وأبي بكر الدقاق، ودليلهم هو أن ترك الحرام واجب لأمر الشارع بتركه، والأمر يقتضي الإيجاب، وهذا الترك الواجب لا يمكن أن يكون إلا بالتلبس بالمباح، فإن من تبلس بالمباح تشاغل به عن التلبس بالحرام، كما هو الحال بالنسبة للساكت عن الكلام المباح، فإنه بذلك يستغني عن النطق بكلمة الكفر وعن النطق بالكذب المحرم.

- **جواب الجمهور**

أ- الوجه الأول: أن جعل المباح وسيلة لترك المحرم يؤدي إلى أن يكون المباح واجبا، وكذلك الشأن حين يجعل المندوب وسيلة لتلك المحرم، فيكون المندوب واجبا، وكذلك الشأن حين يترك حرام بحرام آخر، كمن ترك القتل

لانشغاله بالزنا، فيكون الزنا حينئذ واجبا، وهذا يلزم منه خلط الحقائق وتزييفها.

ب- الوجه الثاني: يلزم من هذا القول أن يكون الدخول في الصلاة محرما لمن وجبت عليه الزكاة، لأنه يتشاغل بالصلاة عن واجب دفعها إلى مستحقيها، وهذا اللازم باطل.

هل الإباحة تكليف؟

1- ليست تكليفا، ولا تدخل تحت الأحكام التكليفية، وهو مذهب جمهور العلماء، لأن التكليف هو طلب ما فيه كلفة ومشقة بصيغة الأمر والنهي، والإباحة ليس فيها مشقة جازمة ولا غير جازمة.

2- أنها داخلة تحت التكليف، ذهب إلى ذلك الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، وعلل قوله بأن التكليف هو وجوب اعتقاد إباحته وأنه من الشرع.

المكروه

تعريف المكروه

المكروه في اللغة:

ضد المحبوب، وقيل مأخوذ من الكريهة وهي الشدة في الحرب.

المكروه في الاصطلاح:

هو ما تركه خير من فعله.

أقسام المكروه عند الحنفية

1- المكروه كراهة تحريمية: وهو ما طلب الشارع الكف عن فعله طلبا جازما بدليل ظني.

2- المكروه كراهة تنزيهية: وهو ما طلب الشارع الكف عن فعله طلبا غير جازم.

صيغ المكروه

1- لفظة "كره" ومشتقاتها، مثاله قوله ﷺ: (إن الله كره لكم قيل وقال وكثرة السؤال).

2- لفظة "بغض" ومشتقاتها، مثاله قوله ﷺ: (أبغض الحلال إلى الله الطلاق).

3- لفظة النهي "لا تفعل" إذا احتفت بها قرينة تصرفها عن التحريم إلى الكراهة، مثاله قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَسۡـَٔلُواْ عَنۡ أَشۡيَآءَ إِن تُبۡدَ لَكُمۡ تَسُؤۡكُمۡ وَإِن تَسۡـَٔلُواْ عَنۡهَا حِينَ يُنَزَّلُ ٱلۡقُرۡءَانُ تُبۡدَ لَكُمۡ عَفَا ٱللَّهُ عَنۡهَاۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٞ﴾.

- يطلق العلماء لفظ "مكروه" ويريدون به الحرام، فالأئمة الثلاثة مالك والشافعي وأحمد كانوا يطلقون ذلك، وهو غالب في عبارة المتقدمين، مثاله قول الإمام أحمد: (أكره المتعة والصلاة في المقابر) وهما محرمان عنده، وقول الخرقي: (ويكره أن يتوضأ في آنية الذهب والفضة) قال ابن قدامة: أراد الخرقي بالكراهة التحريم.

هل الأمر المطلق يتناول المكروه؟

1- لا يتناوله: وهو مذهب أكثر الحنابلة، والشافعية، ومذهب الإمام مالك، وبعض الحنفية كالجرجاني.

وهذا يعني أن مطلق الأمر بالصلاة -مثلا- لا يتناول الصلاة المشتملة على رفع البصر إلى السماء والسدل ونحو ذلك من المكروهات.

واستدلوا على ذلك بثلاثة أدلة:

أ- أن الأمر استدعاء وطلب، والمكروه غير مستدعى ولا مطلوب.

ب- أن الأمر ضد النهي، فيستحيل أن يكون الشيء مأمورا ومنهيا، فهما حقيقتان متضادتان، فإذا تناول الأمر المكروه وهو أحد قسمي النهي لزم من ذلك كون الشيء مـــأمورا ومنهيا في ذات الوقت، وهذا غير ممكن لاستحالة اجتماع الضدين.

ت- إذا كان المباح ليس مأمورا به، فالمنهي عنه من باب أولى.

2- يتناوله: وهو مذهب بعض الحنفية كالجصاص، وبعض الحنابلة، وبعض المالكية.

مثاله: لو توضأ مكلف وضوءاً منكساً دون ترتيب، فهل يدخل في مطلق الأمر بالوضوء ويجزئ عنه؟

فأصحاب المذهب الأول ذهبوا إلى أن الوضوء المنكس لا يدخل في مطلق الأمر بالوضوء، وأنه إذا وقع مثل ذلك لا يجزئ.

أما أصحاب المذهب الثاني فقد ذهبوا إلى أن الوضوء المنكس يدخل في مطلق الأمر بالوضوء، وأنه إذا وقع مثل ذلك فإنه يجزئ.

الحرام

تعريف الحرام

الحرام في اللغة:

المنوع، ومنه قوله تعالى: ﴿وَحَرَّمۡنَا عَلَيۡهِ ٱلۡمَرَاضِعَ مِن قَبۡلُ﴾، وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ حَرَّمَهُمَا عَلَى ٱلۡكَٰفِرِينَ﴾، ومنه قول امرئ القيس:

جَالَتْ لِتصرْعَنِي فَقُلْتُ لَهَا اقْصِري ... إنِّي امْرُؤٌ صَرْعِي عَلَيْك حَرَامُ

الحرام في الاصطلاح:

ضد الواجب[8]، وهو ما توعد بالعقاب على فعله أو ما ذم شرعا فاعله.

صيغ الحرام

1- صيغة النهي المطلق التي لم يصرفها عن حقيقتها صارف إلى معان أخرى، مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقۡرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓ﴾.

2- لفظة التحريم ومشتقاتها، مثل قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةُ﴾.

3- التصريح بعدم الحل، مثل قوله سبحانه: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمۡ أَن تَأۡخُذُواْ مِمَّآ ءَاتَيۡتُمُوهُنَّ شَيۡـًٔا﴾.

4- صيغة الأمر التي تدل على طلب الترك والمنع من الفعل، كقوله تعالى: ﴿وَٱجۡتَنِبُواْ قَوۡلَ ٱلزُّورِ﴾، وقوله: ﴿وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ﴾.

5- ترتيب العقوبة من الشارع على الفعل، وذلك بأن يذكر فعلا ثم يرتب عليه العقوبة، كقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا﴾ وقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ثُمَّ لَمۡ يَأۡتُواْ بِأَرۡبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةٗ﴾.

مسألة الصلاة في الدار المغصوبة

بالاتفاق أن فعل الواحد بالعين من وجهين يكون حراما، لكن هل يجتمع مع وصف التحريم وصف الوجوب أو لا؟ مثاله: الصلاة في الدار المغصوبة، أجمعوا على أن المصلي في الدار المغصوبة يكون آثما، لكن اختلفوا هل يكون مؤديا للواجب ويسقط عنه إثم ترك الصلاة فتصح صلاته أو لا؟

1- **القول الأول:** لا تصح الصلاة في الدار المغصوبة، وهي رواية عن الإمام أحمد وعليها أكثر أصحابه، وهو مذهب الظاهرية، وذلك لأن القول بصحة الصلاة في الدار

[8] . قال ابن بدران: وقوله ضد الواجب إنما هو باعتبار تقسيم أحكام التكليف، وإلا فالحرام في الحقيقة ضد الحلال إذ يقال هذا حلال وهذا حرام، قال تعالى: (وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ).

المغصوبة يؤدي إلى أن يكون الشيء الواحد من الأفعال حراما واجبا، وهذا تناقض لا مثيل له في الشرع، لأن وجود المصلي الغاصب في الدار وركوعه وسجوده وقيامه أفعال اختيارية معاقب عليها ومنهي عنها، وذلك لأنه مطالب بالخروج حالا وإزالة يده عما غصبه. فإذا قلنا بصحة صلاته يكون متقربا إلى الله عز وجل بما هو معاقب عليه–الغصب– ويكون مطيعا بما هو عاص فيه، وهذا لا يجوز.

2- **القول الثاني:** أن فعل الصلاة يحرم فلا ثواب فيه، ولو صلاها صحت وسقطت المطالبة بها، وهي رواية عن الإمام أحمد اختارها الخلال وابن عقيل والطوفي، وهو مذهب الإمام مالك والإمام الشافعي. وذلك لأن الصلاة في الدار المغصوبة لها وجهان متغايران، فتكون واجبة حراما باعتبارين فتكون صحيحة، لأن متعلق الطلب هو الصلاة، ومتعلق النهي هو الغصب، وهما مختلفان. والصلاة معقولة بدون الغصب، والغصب معقول بدون الصلاة.

3- **القول الثالث:** إذا علم المصلي بالتحريم فصلاته غير صحيحة، وإن لم يعلم بالتحريم فصلاته صحيحة، وهذا القول رواية عن الإمام أحمد.

4- **القول الرابع:** أن الصلاة صحيحة مطلقا مع الثواب، وعليه إثم الغصب، وهذا قول الحنفية.

أقسام النهي

1- النهي عن ذات الفعل، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقۡرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓۖ﴾، فلا تترتب عليه آثار الفعل الصحيح من وجوب مهر أو ثبوت النسب وغيره.

2- النهي لأمر خارج عن ذات المنهي عنه، بأن كان الأمر بالفعل في دليل مستقل، والنهي عن الصفة في دليل مستقل، مثاله قوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ﴾، مع قول النبي ﷺ: (لا تلبسوا الحرير)، فلم يأتنا دليل يقل لا تصلوا في ثوب الحرير.

3- أن يعود النهي إلى وصف المنهي عنه دون أصله، أي كالنهي عن الفعل حال وجود وصف معين، كقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَـٰرَىٰ حَتَّىٰ

تَعۡلَمُواْ مَا تَقُولُونَ﴾، ومن أمثلتها النهي عن صوم يوم العيد، فأصل الصوم مطلوب، ووقع النهي هنا عن الصوم حال اتصافه بصفة كونه في يوم العيد، فعاد النهي إلى وصف المنهي عنه دون أصله. فعند الإمام أبي حنيفة أنه فاسد لا باطل ومعنى كلامه أنه يمكن تصحيح هذا الفعل فمن نذر أن يصوم يوم العيد قال أبو حنيفة يمكن تصحيحه بأن نطالبه بأن يصوم يوما آخر، فأما الجمهور يقولون هذا القسم يسمى فاسدا وباطلا فمن نذر أن يصوم يوم العيد فنذره باطل ولا يلزمه الوفاء به ولا صيام يوم آخر، وقالوا النهي ليس عن الصفات وإنما النهي عن أصل الفعل حال وجود الصفة.

4- أن يكون النهي عن فعل خارج عن المأمور به، مثاله: لو حج بناقة مغصوبة، فإن حجه صحيح لأن ركوب الجمل خارج عن المطلوب، ومثله: الوضوء بآنية الذهب.

- الأمر بالشيء نهي عن جميع أضداده، فإذا قال قم معناه لا تقم ولا تضطجع، بخلاف النهي عن الفعل فإنه أمر بأحد الأضداد، فإذا قال لا تقم فأنت بالخيار بين الجلوس وبين الاضطجاع.

التكليف

تعريف التكليف

التكليف في اللغة:

إلزام ما فيه كلفة، أي: مشقة، ومنه قول الخنساء رضي الله عنها :

يُكَلِّفُهُ القَوْمُ مَا نَابهم ... وَإِنْ كَانَ أَصْغَرَهُمْ مَوْلِدَا

أي يلزمونه ذلك بحكم رئاسته عليهم.

التكليف في الاصطلاح:

1- التعريف الأول أن التكليف هو الخطاب بأمر أو نهي، وهو ما ذكره ابن قدامة، فيكون التكليف الواجب والمحرم والمندوب والمكروه، بخلاف المباح فإنه لا يدخل لأن حقيقة الإباحة التخيير بين الفعل وتركه. وبناء على هذا القول يدخل الصبي المميز في التكليف لأنه يندب إلى أشياء وتكره منه أشياء.
2- التعريف الثاني: أن التكليف هو إلزام مقتضى خطاب الشارع وعلى هذا تدخل الاحكام التكليفية كلها.

شروط المكلَّف

1- الشرط الأول: العقل.
2- الشرط الثاني: فهم الخطاب.

- فرّق ابن قدامة بين العقل والفهم، وهو ما جرى عليه أكثر العلماء، فأرادوا بالعاقل: ما يخالف المجنون، وأرادوا بالفاهم: ما يخالف الصبي والنائم والغافل والساهي ونحوهم.
- الصبي والمجنون لا يصح تكليفهما، وذلك لأن الصبي لا يفهم مدلول الخطاب الشرعي، ولا يدرك مقتضاه، فكان بذلك فاقدا لشرط رئيس من شروط التكليف. ولأن المجنون فاقد للعقل الذي هو مناط التكليف في باب الأوامر والنواهي.

وأما الاعتراض بوجوب الزكاة والغرامات في ماليهما، فالجواب أن هذا ليس من خطاب التكليف، بل من خطاب الوضع، حيث إنه من قبيل ربط الأحكام بأسبابها، ففي حال وجود هذه الأسباب فلا يوجه الخطاب للصبي والمجنون وإنما لوليهما أو الوصي عليهما، وذلك كما أن البهيمة إذا أتلفت زرعا بالليل أو بالنهار بتفريط صاحبها ضمن صاحبها، مع أن البهيمة ليست مخاطبة ولا مكلفة بالإجماع.

تكليف المغمى عليه

1- **المذهب الأول**: أنه مكلف، ولهذا يقضي ما فاته ولو طالت المدة، لأنه أشبه بالنائم، ولأن الأنبياء يعرض عليهم الإغماء ولا نقول إنهم سلبوا العقل. وهذا مذهب أحمد.

2- **المذهب الثاني**: أنه غير مكلف، لأنه لا يمكن إيقاظه بفعل أحد كما هو حال النائم، وهو مذهب مالك والشافعي.

3- **المذهب الثالث**: أنه يقضي ما فاته من الواجبات إذا كان لأقل من يوم وليلة، لأن النائم من الممكن أن ينام هذا القدر، أما ما زاد عليه فلا يقضيه، وهو مذهب أبي حنيفة.

تكليف الصبي المميز[9]

1- **المذهب الأول**: أنه غير مكلف إطلاقا، وهو قول جمهور العلماء، وهو رواية مشهورة عن الإمام أحمد.

2- **المذهب الثاني**: أنه مكلف بالصلاة إذا كان ابن عشر، وهو رواية عن الإمام أحمد، وروي أيضا عن ابن سريج الشافعي، وجه الاستدلال: لو لم يكن مكلفا لما أمر بها ولو لم تجب عليهم لما ضُربوا عليها.

3- **المذهب الثالث**: أنه مكلف مطلقا، وهو رواية عن الإمام أحمد، وذلك لأنه عاقل يفهم الخطاب.

تكليف الناسي والنائم

الناسي والنائم كلا منهما لا يفهم الخطاب الشرعي حالة التلبس بالنسيان والنوم، وذلك لكون العقل في النسيان قد غطي عليه بالشرود والذهول، وفي النوم غطي عليه بالمنع من الاستعمال، فكان في كلا الحالتين خارجا عن وضعه الطبيعي الذي يصلح لتعلق التكليف

---

[9] . وهو من تجاوز سن السابعة، وقيل من تجاوز السادسة من عمره وهو يدرك حقائق الأمور ويميز بين الأفعال والأقوال والجيد والرديء والحق والباطل.

به. ولما كان العقل في الإنسان هو مناط التكليف ناسب شرعا رفعه عنه عند حدوث هذين العارضين وهما النوم والنسيان.

تكليف السكران

1- **المذهب الأول**: غير مكلف مطلقا: وهو مذهب الإمام أحمد في رواية عنه، ورأي الغزالي والآمدي وإمام الحرمين والقاضي أبي بكر الباقلاني وابن عقيل وأبي إسحاق الشيرازي وبعض المعتزلة، وحكي عن جمهور الأصوليين.
وأما ثبوت أحكام أفعالهم من الغرامات ونفوذ طلاق السكران، فهو من قبيل الحكم الوضعي حيث إنه مرتبط بالسبب، فلما وجد علق به الحكم، والسبب حكم وضعي وليس حكما تكليفيا.

2- **المذهب الثاني**: مكلف مطلقا: ذهب إلى ذلك الحنفية وهو رواية مشهورة عن الإمام أحمد، وهو رأي الشافعي.

تكليف المكره

أنواع الإكراه

1- النوع الأول: إكراه ملجئ، وهو الإكراه الذي يزول معه الاختيار بالكلية، كمن ألقي من شاهق، فهذا الشخص الملقى ليس عنده قدرة في الاختيار بين الوقوع وعدم الوقوع، فهذا لا يتعلق به التكليف بالاتفاق، لأنه خارج عن نطاق قدرة الإنسان واختياره.

2- النوع الثاني: إكراه غير ملجئ، وهو الإكراه بالقتل أو بقطع عضو. مثال ذلك من يقول: اقتل فلاناً وإلا قتلناك. فهذا إكراه غير ملجئ، لأنه ما زال هناك اختيار للشخص المكره، وما زال عنده قدرة على أداء الفعل، أو عدم أدائه. والحنفية يسمونه إكراهاً ملجئاً.

وهذا القسم قد اختلف فيه، على مذهبين:

المذهب الأول: أنه مكلف، وهو مذهب أكثر العلماء، وذلك لأن المكره مالك لآلة التكليف من وجود الفهم والسمع والقدرة على الامتثال والترك، فيكون بذلك داخلا في دائرة المكلفين وليس خارجا منها.

المذهب الثاني: أنه غير مكلف، ذهب إلى ذلك بعض المعتزلة، وبعض الشافعية، وبعض الحنابلة، وذلك لأن المكره ليس بإمكانه أن يفعل غير ما أكره عليه، لأن الإكراه قد أجبره على سلوك طريق واحد لا تعدد فيه وهو تنفيذ رغبة المكرِه، فكان بذلك فاقد القدرة على الاختيار.

وقد أجاب الجمهور عما استدل به المعتزلة فقالوا: لا نسلم لكم ما ذكرتموه من أن المكره فاقد القدرة على الاختيار بين الفعل والترك فيما أكره عليه، وإنما هو مالك لتلك القدرة، ولم يقو هذا الإكراه على سلبها منه، وإذا لم يسلب القدرة على الاختيار فإنه لا يخرج من دائرة التكليف، بل يبقى مكلفا مؤاخذا بنتيجة فعله.

شروط الإكراه

يكون الإكراه معتبرا بعدد من الشروط:

1- أن يكون الـــمُهدِّد قادرا على فعل ما هدد به.
2- أن يغلب على ظن المكرَه أن المكرِه سيوقع ما هدد به.
3- أن يكون الفعل المكره عليه أقل ضررا من الفعل المكرَه به.

- إذا أكره الإنسان على فعل طاعة من الطاعات:

أ- الجمهور يصححون عبادته، وهذا انطلاقا من قولهم بأنه مكلف.

ب- المعتزلة يقولون المكره غير مكلف، فلهذا يجعلون الطاعة غير صحيحة.

وقع الاتفاق على أن الكفار مخاطبون بأصل دين الإسلام وهو الإقرار بالشهادتين، ووقع الاختلاف في تكليفهم فيما سوى ذلك:

1- **القول الأول**: أن الكفار مخاطبون بفروع الإسلام، وهو قول جماهير أهل العلم، فهو أصح الروايتين عن الإمام أحمد، وهو ظاهر مذهب مالك والشافعي، كما هو مذهب بعض الحنفية وأكثر المعتزلة والأشعرية، واستدلوا بـــ:

أ- بأن العقل لا يحيل تكليف الكفار بجميع فروع الإسلام بشرط تقديم الشهادتين، كما لا يحيل أمر المحدث بالصلاة بشرط تقديم الطهارة.

ب- قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًاۚ﴾، فالله تبارك وتعالى أناط الإيجاب في الحج بعموم الناس، واللفظ العام متناول لجميع أفراده التي يصدق عليها، والكفار ممن يصدق عليهم لفظ الناس، فيدخلون في هذا اللفظ العام ولا يخرجون منه إلا بمخصص ناهض ولا مخصص هنا، فيبقى اللفظ العام شاملا لهم.

ت- قوله تعالى: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ۝٤٢ قَالُواْ لَمْ نَكُ مِنَ ٱلْمُصَلِّينَ۝٤٣﴾ فالله تبارك وتعالى أخبر عن المشركين بأنهم جعلوا سبب إسلاكهم في سقر عدم كونهم من المصلين، وإخباره تعالى عنهم بذلك تصديق منه لهم، إذ لو لم يكن تصديقا لما كان تحذيرا لنا من فعلهم، وهو المعاقبة بإدخال النار بسبب ترك الصلاة.

ث- قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا۝٦٨ يُضَٰعَفْ لَهُ ٱلْعَذَابُ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِۦ مُهَانًا﴾ فالله تبارك وتعالى ذكر في هاتين الآيتين بعض المحظورات الشرعية، وهذه المحظورات منها ما يتعلق بالأصول كالإشراك المنافي للتوحيد، ومنها ما يتعلق بالفروع كالقتل والزنا، وبيّن ﷻ أن عاقبة من جمع بينها مضاعفة العذاب يوم القيامة، وهذا الدليل فيه دلالة على المطلوب من جهة أن الكفار مخاطبون بفروع

الإسلام كما أنهم مخاطبون بأصوله، حيث توعدهم ﷻ على القتل والزنا، كما توعدهم على الإشراك به جل شأنه.

2- **القول الثاني**: أنهم غير مخاطبين بفروع الشريعة، وإنما يخاطبون بأصلها فقط، نسبه ابن قدامة لأكثر الحنفية، ويقال: إن هذا القول من التراجم.

3- **القول الثالث**: أن الكفار مخاطبون بالنواهي فقط، وهي رواية عن الإمام أحمد ذكرها أبو يعلى في العدة، وهو قول أكثر الحنفية، واستدلوا بـــ:

أ- أنه يشترط في امتثال الأوامر التقرب إلى الله تعالى ونيل الثواب، والكافر لا تصح منه نية التقرب.

ب- أن الصلاة لو وجبت على الكافر لوجبت عليه إما حال كفره وهذا باطل، أو بعد إسلامه فهذا باطل كذلك لأن العلماء أجمعوا على أن الكافر إذا أسلم فإنه لا يؤمر بقضاء ما فاته من الصلاة في زمان كفره.

الشروط المعتبرة للفعل المكلف به

1- **أن يكون معلوما للمأمور به**، وله جهتان:

أ- أن يكون الفعل متصورا عند المكلف، كعلمه بحقيقة كيفية الصلاة.

ب- أن يعلم المكلف أن هذا الفعل مأمور به من عند الله. وهذا فيما يختص بما يجب به قصد الطاعة والتقرب كالصلاة والزكاة، بخلاف رد الغصوب وتأدية الديون ونحو ذلك فلا يشترط في صحة فعله نية التقرب.

2- **أن يكون معدوما**، أي أنه لم يوجد بعد. مثال ذلك: إذا صلى المكلف صلاة الظهر فإن الشرع لا يمكن أن يقول صل الصلاة السابقة بعينها، لكن من الممكن أن يقول لمن لم يصل صلاة الظهر صل صلاة الظهر. كما لو كان هناك بيت قد بني فلا يمكن أن يقال ابن هذا البيت الذي سبق وقد بني.

3- **أن يكون ممكنا**، أما ما كان محالا فإنه لا يتوجه التكليف والأمر به.

الفعل المحال على ثلاثة أنواع:

1- المحال لتعلق علم الله بعدم وقوعه، فمثل هذا يقع التكليف به بالاتفاق، ولذلك يتوجه اللوم والعقاب على العصاة مع أنهم قد تعلق علم الله بأنه لا تقع منهم الطاعة، كما أن الكفار يعذبون بنار جهنم وقد تعلق علم الله بأنهم لا يؤمنون.

2- المحال لذاته وهو ما يستحيل لعدم إمكان تصوره، ومن أمثلته التكليف بالجمع بين الضدين، وهذا القسم لا يقع التكليف به، وحكي الإجماع على ذلك، وإن كان بعض الأصوليين حكى عن الأشاعرة جواز هذا النوع ويبعد منهم.

3- المحال لعدم آلته، ومن أمثلته أن يقال للمقعد صل قائما، وأن يقال للإنسان طر بلا آلة ولا جناح.

- أقول العلماء في هذه المسألة:

1- جمهور العلماء يقولون بأنه لا يقع التكليف بما لا يطاق، وهو اختيار ابن قدامة والغزالي والمعتزلة وأبو حامد الإسفراييني وإمام الحرمين وأبو بكر الصيرفي، قال ابن تيمية: (ولا قال أحد من أئمة المسلمين لا الأئمة الأربعة ولا غيرهم: لا مالك ولا أبو حنيفة ولا الشافعي ولا أحمد ولا الأوزاعي ولا الثوري ولا الليث ولا أمثال هؤلاء: إن الله يكلف العباد ما لا يطيقونه).

2- والأشاعرة يقولون بوقوعه، واختلفوا في حقيقة قولهم بالجواز، فبعضهم يقول بالجواز العقلي وبعضهم يقول بالجواز الشرعي، وممن ذهب إلى ذلك الرازي والقاضي أبو بكر الباقلاني ونسب إلى أبي الحسن الأشعري.

القسم الثاني: الأحكام الوضعية

تعريف الوضع

يطلق على عدة معان:

1- الولادة: يقال وضعت المرأة حملها إذا ولدته.
2- الإسقاط: يقال وضع عنه دينه إذا أسقطه.
3- الترك، يقال وضعت الشيء بين يديه إذا تركته هناك.

الفرق بين الأحكام التكليفية والأحكام الوضعية

يظهر في أمور منها:

أ- الأحكام الوضعية لا يشترط أن تكون من فعل المكلف، بخلاف الأحكام التكليفية.

ب- الأحكام التكليفية تختص بالمكلفين العاقلين البالغين، وأما الأحكام الوضعية فقد تتعلق بأفعال غير المكلفين كما في مسألة وجوب الغرامات بالإتلاف.

ت- الأحكام التكليفية يشترط أن تكون مقدورا عليها من قبل المكلف، بخلاف الأحكام الوضعية كزوال الشمس فهو ليس في قدرة المكلف ولا في اختياره وليست من فعله.

ث- الأحكام التكليفية يشترط لها أن يعلم بها المكلف، بخلاف الأحكام الوضعية.

ج- الأحكام الوضعية لا بد أن تتعلق بأحكام تكليفية، أما الأحكام التكليفية فلا يشترط أن تكون مرتبطة بأحكام وضعية.

ح- إمكانية اجتماع أكثر من حكم من الأحكام الوضعية، بخلاف الأحكام التكليفية فإنها لا تجتمع في فعل واحد بعينه.

خ- أن الأحكام الوضعية يمكن أن يخلو المحل منها، بخلاف الأحكام التكليفية فإنها لا يخلو منها فعل من أفعال المكلفين.

العلة

تعريف العلة

وهي ما اقتضى تغيرا، ومنه سميت علة المريض، لأنها اقتضت تغيير الحال في حقه، ومنه قول زهير:

إنْ تَلْقَ يَوْماً على عِلاّته هَرِماً ** يلقَ السماحةَ منهُ، والندَى خلُقا

أي إن تلقه على علاته –حالاته المقتضية تغيير الجود كالفقر والجدب– تلقه متصفا بالجود والسماحة على كل حال.

استعمالات العلماء للعلة

1- ما يوجب الحكم لا محالة: أي إذا وجد وجد قطعا، وهو المجموع المركب من أجزاء العلة "مقتضى الحكم وشرطه ومحله وأهله" كوجوب الصوم، فإن مقتضيه هو الخطاب الشرعي الدال على إيجابه كما في قوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ﴾، وشرطه انتفاء موانع التكليف به من المرض والجنون والحيض وغير ذلك، ومحله شهر رمضان الذي جعله الشارع ظرفا لإيقاع الصيام فيه، وأهله هو الصائم الذي كلفه الله تبارك وتعالى بأداء تلك العبادة. فإذا تكامل هذا المجموع تحقق الصيام وإلا فلا.

مثال آخر: عقد البيع، فإنه علة لحكم شرعي هو الملك، ومقتضيه كون الحاجة داعية إليه، وشرطه ما ذكر من شروط صحة البيع، ومحله العين المبيعة، وأهليته كون العاقد صحيح العبارة والتصرف.

2- بإزاء المقتضي للحكم، أي المعنى الطالب للحكم وإن تخلف عنه الحكم في بعض الصور لفوات شرط أو وجود مانع، مثال ذلك: قول الفقهاء: اليمين علة للكفارة أي مقتضية لوجوب الكفارة، والسرقة علة لقطع اليد.

3- بإزاء الحكمة، ومرادهم المعنى الذي من أجله ثبت الحكم في الأصل، كقولهم: المسافر يترخص لعلة المشقة، لأنها هي التي من أجلها صار السفر علة للرخصة.

السبب

تعريف السبب

السبب في اللغة:

الوسيلة الموصلة للغرض والمقصود، قال الجوهري: السبب كل شيء يتوصل به إلى غيره.

ومنه قول زهير:

ومن هابَ أسبابَ المنايا يَنَلْنَهُ ... وإن يرقَ أسبابَ السماءِ بسُلَّمِ

السبب في الاصطلاح:

ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته. مثال الزنا: فإذا وجد وجد الحكم -وجوب الحد-، وإذا انتفى انتفى الحكم.

استعمالات الفقهاء للسبب

1- ما يقابل المباشرة، كالحفر مع التردية، فالحافر صاحب سبب أي هو المتسبب، والـــمُرَدِّي الذي هو المباشر للتردية صاحب علة.

2- علة العلة، كالرمي فإنه علة لإصابة السهم بدن الشخص المرمي، وإصابته إياه علة لقتله، فالرمي علة لعلة القتل.

3- العلة المقتضية للحكم بغض النظر عن وجود شروطها وانتفاء موانعها، كالنصاب بغض النظر عن الحول وجودا وعدما.

4- العلة الشرعية نفسها، أي العلة الكاملة التي تشتمل على وجود الشروط وانتفاء الموانع وثبوت الأركان، وعليه أكثر أهل الأصول.

الفرق بين العلة والسبب

طائفة تقول لا فرق بينهما، وهما حكم واحد فهما مترادفان، ومنشأ عدم التفريق هو القول بأن الأحكام الشرعية ليست محققة لمصالح الخلق كما يقوله أكثر الأشاعرة.

والصواب خلافه، فمن الأحكام الشرعية ما يكون معلوم المصلحة عند المكلف، ومنها ما لا يعلم المكلف وجه كونه مصلحة، ولذلك سموا القسم الأول باسم العلة كخروج البول علة في انتقاض الوضوء، والثاني بالسبب كدخول الوقت ينتج عنه ثبوت صلاة الظهر.

الشرط

تعريف الشرط

الشرط في اللغة:

يقول الأصوليون أنه في اللغة: العلامة، ومنه قوله تعالى: ﴿فَقَدْ جَآءَ أَشْرَاطُهَاۚ﴾، ويقول الجوهري الشرَط العلامة والجمع أشراط. أما الشرْط بتسكين الراء فهو إلزام شيء والتزامه وجمعه شروط وشرائط.

الشرط في الاصطلاح:

ما يلزم من انتفائه انتفاء الحكم، ولا يلزم من وجوده وجود الحكم.

وزاد بعضهم كالآمدي وابن الحاجب: "غير جهة السببية" ليخرج السبب.

مثال الشرط: الطهارة بالنسبة إلى الصلاة، فإن وجود الطهارة لا يلزم منه وجود الصلاة ولا عدمها، لأن المتطهر قد يصلي وقد لا يصلي، بخلاف عدم الطهارة فإنه يلزم منه عدم الصلاة الشرعية.

وعرّفه بعضهم[10] بأنه: ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته.

الفرق بين العلة والشرط

1- أن الشرط لا يلزم أن يوجد الحكم عند وجوده، وأما العلة فإنه يلزم من وجودها وجود المعلول -وهو الحكم-.
2- أن الشرط يلزم من عدمه عدم المشروط، والعلة لا يلزم من عدمها عدم المعلول الشرعي إذ توجد أحكام شرعية غير معللة كالأحكام التعبدية.

أقسام الشرط

1- الشرط العقلي: مثاله اشتراط الحياة للعلم، بحيث لا يمكن لإنسان أن يتعلم وهو ليس حيا، فحصول العلم متوقف على وجود الحياة.
2- الشرط اللغوي: وهو ما دلت فيه اللغة على وجود التلازم بين الشرط والمشروط بحيث ينتفي المشروط بانتفاء شرطه ويوجد بوجوده، كقول الرجل لزوجته: إن دخلت الدار فأنت طالق. وبعض الأصوليين كابن السبكي وابن القشيري والقرافي وابن القيم والزركشي وابن الحاجب يعتبر الشروط اللغوية من قبيل الأسباب لا من قبيل الشروط، وذلك لأنه يتحقق فيها تعريف السبب حيث يلزم من وجودها الوجود ومن عدمها العدم.
3- الشرط الشرعي: وهو ما جعله الشارع شرطا لبعض الأحكام. وهو ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

---

[10]. وهو تعريف القرافي، وهو قريب جدا من تعريف السبكي والفتوحي.

أ- شرط الوجوب: وهو ما يصير الإنسان به مكلفا، مثل النقاء من الحيض والنفاس فهو شرط في وجوب الصلاة، وكالزوال لصلاة الظهر.

ب- شرط الصحة: وهو ما جعل وجوده سببا في حصول الاعتداد بالفعل وصحته، مثل الطهارة واستقبال القبلة شروط لصحة الصلاة.

ت- شرط الأداء: وهو حصول شرط الوجوب مع التمكن من إيقاع الفعل، فيخرج به الغافل والنائم والمكره ونحوهم فإنهم غير مكلفين بأداء الصلاة مع وجوبها عليهم.

ث- الشرط العادي: وهو ما يكون شرطا عادة، كنصب السلم لصعود السطح.

المانع

تعريف المانع

المنع في اللغة:

عدم التمكين من الشيء، والمانع هو الحائل بين الشيئين.

المانع في الاصطلاح:

ما يلزم من وجوده عدم الحكم، ولا يلزم من انتفائه وجود الحكم أو عدمه لذاته[11]. كالدين مانع من وجوب الزكاة، وكالحيض بالنسبة للصلاة والصوم، فإن عدم الحيض لا يلزم منه

[11] . قوله لذاته للاحتراز من مقارنة عدم المانع لوجود سبب آخر فإنه يلزم الوجود، كالمرتد القاتل لولده فإن هذا يقتل بالردة وإن لم يقتل قصاصا، لأن المانع إنما منع أحد السببين وهو القصاص ولكن القتل حصل بسبب آخر وهو الردة.

وجودهما ولا عدمهما، لأن المرأة الطاهرة قد تصلي وتصوم، وقد لا تفعل ذلك، بخلاف وجود الحيض فإنه مانع من الصلاة والصوم.

تقسيمات الموانع

أ- مانع للدوام والابتداء معا، مثل الرضاعة تمنع من ابتداء النكاح ومن دوامه، إذ لا يجوز عقد النكاح ابتداء على امرأة هي أخته من الرضاعة، ومعنى منعه الدوام أنه لو تزوج رضيعة ليست له بمحرم، ثم بعد عقد النكاح أرضعتها أمه أو أخته مثلا، فإن هذا الرضاع الطارئ على العقد يمنع من الدوام على العقد، بل يجب فسخه حالا.

ب- مانع للابتداء فقط دون الدوام، مثل الإحرام يمنع من ابتداء النكاح لكن لا يقطع نكاحا موجودا.

ت- مانع للدوام دون الابتداء، كالطلاق فإنه مانع من الدوام على النكاح الأول، ولا يمنع ابتداء نكاح ثان.

الصحة

تعريف الصحة

الصحة في اللغة:

السلامة وعدم الاختلال، يقال صح البدن أي سلم من الأمراض.

الصحة في الاصطلاح:

اعتبار الشرع الشيء في حق حكمه.

ذهب بعض الأصوليين كالرازي والبيضاوي إلى أن الصحة والفساد من الأحكام التكليفية، واستدلوا على ذلك بقولهم: إن الصحة والفساد يرجعان إلى خطاب التكليف ولا يخرجان

عن مضمونه ومدلوله، حيث إن معنى صحة الشيء إباحة الانتفاع به، ومعنى الفساد حرمة الانتفاع به، والإباحة والحرمة من الأحكام التكليفية.

الصحيح من العبادات

1- **المذهب الأول** وهو مذهب الفقهاء –وهو ما رجحه ابن قدامة: هو ما أجزأ وأسقط القضاء، ومعناه أن العبادة لا تكون صحيحة إلا إذا وافقت الأمر على وجه يندفع به القضاء كالصلاة الواقعة وهي مستكملة لشروطها وأركانها، ومع انتفاء موانعها.

2- **المذهب الثاني** وهو مذهب المتكلمين: هو ما وافق الأمر الشرعي في ظن المكلف لا في الواقع سواء وجب القضاء أو لم يجب. فعليه كل من أمر بعبادة ففعلها موافقا لذلك الأمر فإنه يكون قد أتى بها صحيحة وإن أخل بشرط من شروطها أو وجد مانع من موانعها.

مثاله صلاة من ظن أنه متطهر صحيحة عند المتكلمين لأن المعتبر في الموافقة للأمر شرعا هو حصول الظن فقط، ولكنها غير صحيحة عند الفقهاء لكونها لم تسقط القضاء. والخلاف لفظي لأن الفريقين متفقان على وجوب إعادة الصلاة في هذه الحالة.

قال ابن قدامة: (وهذا يبطل بالحج الفاسد فإنه يؤمر بإتمامه وهو فاسد) وذلك أن الحج الفاسد أمر الشارع بالمضي فيه لإتمامه، فمن أمضاه وأتمه جاء بما هو موافق للأمر، ومع ذلك فإنه لا يقع صحيحا، بل يظل فاسدا يجب عليه قضاؤه، ولو كان موافقة الأمر دليل الصحة لما وقع هذا الحج فاسدا.

الصحة في المعاملات

عند الفقهاء هي ترتب الأثر المقصود من العقد على العقد، فكل نكاح أباح التلذذ بالمنكوحة فهو صحيح، وكل بيع أباح التصرف في المبيع فهو صحيح، أما عند المتكلمين فهو مثله في العبادات.

الفساد

تعريف الفساد

الفساد في اللغة:

ضد الصلاح.

الفساد في الاصطلاح:

عند الفقهاء في العبادات: هو عدم الإجزاء وعدم إسقاط القضاء، وفي المعاملات عدم ترتب الأثر المقصود من العقد على العقد، وعند المتكلمين: مخالفة ذي الوجهين الشرعي منهما.[12]

الجمهور على أن الباطل والفاسد اسمان لمسمى واحد، فلا فرق بينهما، بخلاف الحنفية في باب المعاملات. قال ابن نجيم: (الباطل والفاسد عندنا في العبادات مترادفان، وفي عقد النكاح كذلك، وأما في البيع فمتباينان؛ فباطله ما لم يكن مشروعا بأصله ولا بوصفه، وفاسده ما كان مشروعا بأصله دون وصفه). وثمرة الخلاف أن الفاسد عند الحنفية يمكن تصحيحه. مثاله البيع الربوي فإنه مشروع بأصله من حيث إنه بيع، ولكنه غير مشروع بوصفه وهو الفضل. ومن ثمار الخلاف في هذه المسألة أن من نذر أن يصوم يوم النحر فصامه، فصومه باطل عند الجمهور، وهو صحيح مع الإثم عند الحنفية.

[12] . المقصود: أن كل فعل عبادة كانت أو معاملة لا يخلو من أحد أمرين، إما أن يكون موافقا للوجه الشرعي، أو مخالفا له.

الإعادة والأداء والقضاء

الإعادة

تعريفه: فعل الشيء مرة أخرى. وعليه اعتراضات فهو غير مانع من دخول القضاء، كما أنه غير مانع من دخول العبادات التي لم يحدد لها الشارع وقتا معينا كالنوافل والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولهذا الأسلم أن نقول في تعريفه: ما فعل ثانيا في وقت الأداء لخلل في الأول.

الأداء

تعريفه: فعل الشيء أولا في وقته المقدر له شرعا.

القضاء

تعريفه: فعل الشيء بعد خروج وقته المقدر له شرعا.

- قد يجتمع الأداء والقضاء في العبادة، كالصلوات الخمس فإنها تؤدى في وقتها وتقضى بعد خروجه. وقد ينفرد الأداء دون القضاء كصلاة الجمعة، فإنها تؤدى في وقتها ولا تقضى بعد خروج الوقت بل تكون ظهرا، وقد ينفرد القضاء دون الأداء كما في صوم الحائض فإن أداءه حرام، وقضاءه واجب. وقد ينتفيان معا في النوافل التي ليس لها أوقات معينة.
- القضاء لا يطلق إلا على العبادات التي لها أوقات معينة مقدرة من الشارع، حين يخرج وقتها و لم تفعل فيه، فحينئذ يكون فعلها بعد خروج وقتها المعين شرعا قضاء، وأما ما لم يكن له وقت معين منها فلا يطلق على فعله قضاء.
- فعل العبادة بعد فوات وقتها المعين لها شرعا يسمى قضاء، سواء أكان الفوات لعذر شرعي أم لغير عذر شرعي، فلا فرق بينهما في ذلك، وهذا هو مذهب جمهور الأصوليين. وقال قوم: إن الصيام بعد رمضان من الحائض ليس بقضاء وإنما يكون أداء، وهذا هو المذهب

الثاني وهو مذهب بعض الأصوليين منهم الباجي والكمال ابن الهمام، وحجتهم أنه إذا ثبت كون الصيام حراما على الحائض زمن الحيض، فإن صيامها في هذه الحال ارتكاب للحرام، وارتكاب الحرام معصية، والشارع لا يأمر بالمعاصي، كما أن الاتفاق حاصل بين أهل العلم على أن المرأة الحائض لو ماتت أثناء شهر رمضان فإنها لا تموت عاصية، ولو كانت مأمورة شرعا بصيامها لماتت عاصية لتركها فعل المأمور به، وإذا لم تكن مأمورة بصيامها في تلك الحال لم يكن صيامها لها بعد رمضان قضاء، بل هو أداء بأمر جديد.

وهذا القول رُدَّ عليه بوجوه ثلاثة:

أ- بحديث عائشة رضي الله عنها: (كنا نحيض على عهد رسول الله ﷺ فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة) والآمر النبي ﷺ، وقد سمى الصوم في هذه الحالة قضاء و لم يسمه أداء.

ب- الاتفاق قائم بين علماء الأمة على أن الحائض والمريض والمسافر ينوون بصيامهم بعد رمضان للأيام التي فاتتهم منه القضاء لا الأداء.

ت- أن من قام به العذر الشرعي مؤهل للتكليف، لكونه عاقلا فاهما، وما أصابه فهو عارض زائل، وإسقاط وجوب العبادة عنه بسبب هذا العارض لا يمنع من تعلق العبادة في ذمته، فيطالب بقضائها بعد زوال العذر.

العزيمة والرخصة

- الصحيح أنهما من الأحكام الوضعية، وهذا ما ذهب إليه ابن قدامة والغزالي والشاطبي والآمدي. وذهب بعض الأصوليين كالزركشي إلى أن العزيمة والرخصة من الأحكام التكليفية لأنهما يرجعان إلى الاقتضاء والتخيير باعتبار أن العزيمة تحمل معنى الاقتضاء والرخصة تحمل معنى التخيير.

تعريف العزيمة

العزيمة في اللغة:

مشتقة من العزم وهو القصد المؤكد، ومنه قوله تعالى: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِۚ﴾. وعزائم الله فرائضه التي أوجبها وأمرنا بها، وأولو العزم من الرسل سموا بذلك لتأكد قصدهم في طلب الحق.

العزيمة في الاصطلاح:

الحكم الثابت من غير مخالفة دليل شرعي. وهذا التعريف هو الذي عليه أكثر الأصوليين.

وقيل: ما لزم بإيجاب الله تعالى. وهذا التعريف الذي ارتضاه بعض الأصوليين كالغزالي والآمدي. ومعنى التعريف: أي أن الله تبارك وتعالى إذا أوجب عبادة على المكلفين من عباده كان ذلك الإيجاب ملزما في حقهم لا مناص لهم عنه، فما كان كذلك سمي عزيمة وإلا فلا.

وسبب عدم ارتضاء المؤلف لهذا التعريف أنه قصر العزيمة في الواجب فقط، والواقع أن العزيمة ليست مقصورة في الواجب فقط، بل إنها كما تكون فيه تكون في المندوب والحرام والمكروه، إذ هي واقعة في جميع هذه الأحكام، بمعنى أن المكلف مطالب بإيجاب الواجب، واستحباب المندوب، وتحريم الحرام، وكراهة المكروه.

تعريف الرخصة

الرخصة في اللغة:

السهولة واليسر، ومنه رخص السعر إذا تراجع وسهل الشراء. ويقال رخص الشارع لنا إذا يسره وسهله.

الرخصة في الاصطلاح:

استباحة المحظور مع قيام الحاضر. والمراد بقيام الدليل الحاظر وجوده وثبوته بحيث لم يتطرق إليه نسخ، ومثال ذلك: أكل الميتة، فهو حرام لثبوت ذلك بالدليل القاطع وهو قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةُ﴾ وهذا الحكم عزيمة في حق غير المضطر، فإذا اضطر الإنسان إلى الأكل من الميتة لاستبقاء حياته، جاز له استباحة هذا المحرم بالأكل من تلك الميتة قدر ما يدفع الهلاك عن نفسه، فحالة الاضطرار هذه تبيح له الأكل منها مع وجود هذا الدليل المحرم محكما غير منسوخ، وليس هذا تعديا لحدود الشارع، بل لثبوت الرخصة في ذلك بالدليل الشرعي.

وقيل[13]: ما ثبت على خلاف دليل شرعي لمعارض راجح. مثاله: إباحة الميتة للمضطر ففيها استباحة المحظور الذي هو أكل الميتة مع قيام الحاضر أي المانع الذي هو خبث الميتة الذي حرمت من أجله، وهو أيضا ثابت على خلاف دليل شرعي ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةُ﴾ لمعارض راجح كقوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱضۡطُرَّ فِي مَخۡمَصَةٍ غَيۡرَ مُتَجَانِفٖ لِّإِثۡمٖ﴾.

---

[13] . قال الشنقيطي وهو أجود من الأول، وقال من أجود تعاريف الرخصة ما عرفها به بعض أهل الأصول أنها: هي الحكم الشرعي الذي غُيِّر من صعوبة إلى سهولة لعذر اقتضى ذلك مع قيام سبب الحكم الأصلي.

أدلة الأحكام

- ذكر المؤلف أصولا أربعة متفق عليها وهي: كتاب الله تعالى، سنة رسولهﷺ، الإجماع، الاستصحاب.
- كما أنه ذكر أصولا أربعة مختلف عليها وهي: شرع من قبلنا، قول الصحابي إذا لم يظهر له مخالف، الاستحسان، الاستصلاح أو المصلحة المرسلة.
- قال الشيخ الضويحي: أغفل المؤلف ذكر القياس في الأدلة المتفق عليها، واستعاض عنه بدليل العقل، وسبب ذلك يكمن في جانبين:

أ- الجانب الأول: اتباعه لمنهج الغزالي في ترتيب الأدلة المتفق عليها، فقد قال في المستصفى ما نصه: (القطب الثاني في أدلة الأحكام، وهي أربعة: الكتاب والسنة والإجماع ودليل العقل المقرر على النفي الأصلي).

ب- الجانب الثاني: أن الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى لم يجعل القياس أصلا من أصول الاستدلال، بل جعله فرعا لتلك الأصول، وهذا ما صرح به في مقدمته حين استعرض الأبواب التي اشتمل عليها كتابه حيث قال: (السادس: في القياس الذي هو فرع للأصول) وإنما كان القياس عنده فرعا للأصول لأنه مفتقر في إثبات حجيته إلى دلالة الكتاب والسنة والإجماع.

الأصل الأول: كتاب الله تعالى

تعريف الكتاب

القرآن: هو الكلام المنزل للإعجاز بسورة منه أو أقل منها، المتعبد بتلاوته.

وعرَّفه المصنف بقوله: ما نقل إلينا بين دفتي المصحف نقلا متواترا.

حكم القراءة الشاذة

منشأ الخلاف: هل يحتمل أن تكون هذه القراءة الشاذة قولا للصحابي، فإن احتملت لم يصح الاحتجاج بها، وإلا صح الاحتجاج بها، ولهذا اختلف العلماء فيها هل هي حجة في الأحكام الشرعية الفقهية[14]:

1- **ليس بحجة**: نقل هذا القول الآمدي عن الإمام الشافعي، وقال إمام الحرمين هو ظاهر مذهب الشافعي، كما أنه رواية مشهورة عن الإمام مالك، ورواية عن الإمام أحمد، وهذا القول هو الذي صححه الآمدي وابن الحاجب والنووي وابن السمعاني والغزالي وابن حزم، وذلك:

أ- لأن المنقول بغير التواتر من القراءات لا يكون قرآنا، إذ طريق ثبوته الآحاد، والقرآن الكريم لا يثبت إلا متواترا.

ب- أن الناقل لغير المتواتر من القراءات لا يخلو من أحد حالين:

الحال الأولى: أن ينقله قرآنا، وذلك مقطوع بخطئه، إذ القرآن لا يثبت بغير التواتر، ويلزم منه اتهام النبيﷺ بالتقصير في تبليغ القرآن حيث خصّ بذلك الواحد دون طائفة الناس.

---

[14] . قال الشنقيطي: ما نقل آحادا كقراءة (متتابعات) المذكورة لا يكون قرآنا، وهذا لا خلاف فيه، وهل يجوز الاحتجاج به مع الجزم بأنه ليس قرآنا؟.

الحال الثانية: وإن كان لم ينقله على أنه قرآن احتمل أن يكون مذهبا له، وبين كونه خبرا عن النبي ﷺ، والاحتمال مسقط للاستدلال، فلا تكون تلك القراءة حجة.

2- **حجة**: ذهب إلى ذلك الإمام أحمد في رواية مشهورة عنه، والإمام أبو حنيفة، والإمام الشافعي في قول حكاه البويطي، وهو الصحيح عند ابن قدامة والسرخسي والطوفي وابن اللحام والكمال ابن الهمام وأبو الحسين البصري، قالوا: إن المنقول عن الصحابي إما أن يكون قرآنا أو حديثا عن النبي ﷺ، وعلى التقديرين يجب العمل به، وأما احتمال كونه رأيا للصحابي ومذهبا له فلا يجوز ظن مثل هذا بالصحابة رضوان الله عليهم، لأن في اعتبار هذا افتراء على الله وكذبا عظيما لا يجوز نسبة الصحابة إليه.

أمثلة للقراءات الأحادية الشاذة

- قراءة ابن مسعود رضي الله عنه في كفارة الأيمان (فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ)، فلفظ متتابعات ليس في المصحف العثماني.
- قراءة ابن مسعود رضي الله عنه (وَعَلَى الْوَارِثِ ذِي الرَّحِمِ الْمَحْرَمِ مِثْلُ ذَلِكَ).

وقوع المجاز في القرآن

1- **المذهب الأول**: وقوع المجاز في القرآن، وهو ما ذهب إليه الإمام أحمد في رواية صحيحة عنه، وأكثر أصحابه ومنهم ابن قدامة، وإليه ذهب أكثر العلماء، ومن أدلتهم ما يلي:

أ- أن اللغة العربية تشتمل على المجاز، والقرآن الكريم ورد ونزل بلغة العرب، والله سبحانه وتعالى خاطب العرب بلسانهم وأساليبهم المختلفة، والمجاز يعتبر في اللغة من أساليب الفصاحة والبيان، وقد يكون أفصح وأبلغ من الحقيقة في كثير من مواضعه.

ب- الوقوع، فقد ورد في القرآن الكريمة أمثلة كثيرة للمجاز منها قوله تعالى: ﴿وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحْمَةِ﴾ والذل لا جناح له بل الجناح للطائر، وقوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ أي أهلها، وقوله تعالى: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾ والجماد لا إرادة له، ومنها قوله تعالى: ﴿أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ﴾ والغائط في اللغة المطمئن من الأرض وعبر به هنا عن الخارج مجازا، وغيرها من الأمثلة.

2- **المذهب الثاني:** أنه لا يوجد في القرآن مجاز، وهو رواية عن الإمام أحمد، واختاره بعض الحنابلة منهم أبو الحسن التميمي وابن حامد وبعض أهل الظاهر وبعض المالكية.

هل يوجد في القرآن ألفاظ بغير العربية؟

1- **المذهب الأول:** ليس في القرآن لفظ بغير العربية، ذهب إلى ذلك القاضي أبو يعلى والقاضي أبو بكر الباقلاني وابن جرير الطبري وأبو عبيدة معمر، وأبو الخطاب والمجد بن تيمية، وأبو الوليد الباجي، ونسبه القاضي أبو يعلى إلى عامة الفقهاء والمتكلمين. وأدلتهم:

أ- قوله تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا۟ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ ۖ ءَا۬عْجَمِىٌّ وَعَرَبِىٌّ ۗ﴾.

ب- أن الله تعالى وصف القرآن بأنه عربي محض من مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِى عِوَجٍ﴾ وغيرها من الآيات.

ت- أن الله تحدى العرب بالقرآن ويمتنع أن يتحداهم بما ليس من لسانهم ولا يحسنونه ولا يتقنونه.

2- **المذهب الثاني:** أن القرآن فيه ألفاظ بغير العربية، وهو قول ابن عباس رضي الله عنهما وعكرمة، ومجاهد، وسعيد بن جبير، وعطاء، وهو مذهب ابن الحاجب وابن عبد

الشكور ورجحه الطوفي. واستدلوا بوقوع هذا في القرآن، من مثل: (ناشئة الليل) حبشية، و (مشكاة) هندية، و(استبرق) فارسية.
وقالوا إن اشتمال القرآن على بضع كلمات أعجمية لا يخرجه عن كونه عربيا، وذلك كأشعار كثير من العرب مع تضمنها ألفاظا أعجمية لم يخرجها هذا عن كونها أشعارا عربية.

وقد قال أبو عبيد القاسم بن سلام أن هذه الألفاظ أصولها أعجمية ولكنها وقعت للعرب واستعملتها فصارت عربية، وبهذا يكون الجمع بين القولين[15].

المحكم والمتشابه في القرآن

الإحكام نوعان

1- الإحكام العام يشمل جميع آيات الكتاب، ﴿أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ﴾ ومعنى كونه كله محكما هو اتصاف جميعه بالإحكام الذي هو الإتقان، لأن جميعه في غاية الاتقان في ألفاظه ومعانيه، أحكامه عدل، وأخباره صدق، وهو في غاية الفصاحة والإعجاز والسلامة من جميع العيوب.
2- الإحكام الخاص المذكور في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ﴾.

وكذلك التشابه على نوعين

1- التشابه العام بمعنى يشبه بعضها بعضا في الإعجاز والصدق والعدل والسلامة من جميع العيوب، كما في سورة الزمر: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا﴾.

---

15. قال الشنقيطي: أظهر القولين عندي ما اختاره بعض أهل العلم، كابن جرير من أن القرآن ليس فيه لفظ من غير العربية، وأن بعض كلماته في النادر لا مانع منه، والدليل على هذا القول أن دعوى أن أصله عجمي ثم عُرِّب معارضة بمثلها، وهو إمكان كون أصله عربيا ثم عجّم في اللغات الأخرى.

2- التشابه الخاص كما في قوله تعالى: ﴿وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌۖ﴾.

اختلاف العلماء في تفسير المحكم والمتشابه

1- المحكم هو المفسر، وهو ما استقل بنفسه و لم يحتج إلى غيره ليبينه ويوضحه، وأما المتشابه فهو المجمل الذي لا يفهم منه عند الإطلاق معنى معين، أي غير متضح المعنى ومحتمل لكثير من المعاني. هذا القول ذهب إليه القاضي أبو يعلى وذكر أنه ظاهر كلام الإمام أحمد، وأبو إسحاق الشيرازي وأبو الخطاب.

2- المحكم هو المتضح معناه للعلماء وغيرهم من طلبة العلم، والمتشابه هو ما علمه العلماء المحققون المدققون وغمض علمه على غيرهم كالآيات التي ظاهرها التعارض حيث لا يعرف الجمع بينها إلا المحققون مثل قوله تعالى: ﴿هَٰذَا يَوۡمُ لَا يَنطِقُونَ﴾ مع قوله تعالى: ﴿قَالُواْ يَٰوَيۡلَنَا مَنۢ بَعَثَنَا مِن مَّرۡقَدِنَاۜ﴾، وهذا ما ذهب إليه ابن عقيل.

3- المحكم ما عرف معناه، وأما المتشابه فهو ما لم نعلم معناه كالحروف المقطعة في أوائل السور، وكوقت خروج يأجوج ومأجوج، والدجال، وعيسى عليه السلام، وهذا روي عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما وهو مقتضى قول الشعبي وسفيان الثوري، قال القرطبي: هذا القول أحسن ما قيل في المتشابه.

4- المحكم هو الوعد والوعيد والحلال والحرام والأمر والنهي، والمتشابه القصص والأمثال، وقد نسب ابن كثير هذا إلى ابن عباس رضي الله عنهما وإلى يحيى بن معمر رحمه الله، ووجه كون القصص والأمثال من المتشابه عندهم: أنها تشبه بعضها البعض الآخر.

5- المحكم هو ما أمكن معرفة المراد بظاهره، أو بدلالة تكشف عنه، أما المتشابه فهو ما ورد من صفات الله تعالى في القرآن مما يجب الإيمان به ويحرم التعرض لتأويله

وتفسيره[16]، وأنه لا يعلم تأويله إلا الله، وهذا الصحيح عند ابن قدامة، وقال ابن السمعاني: إنه أحسن الأقاويل في هذه المسألة.

وقد رد ابن قدامة على بقية الأقوال من جهتين:

أ- الجهة الأولى: أن الله ﷻ ذم المبتغين لتأويله، وقرنهم في الذم بالذين يبتغون الفتنة، وسماهم أهل زيغ. وليس في طلب تأويل ما ذكروه من المجمل وغيره ما يذم به صاحبه، بل يمدح عليه، إذ هو طريق إلى معرفة الأحكام وتمييز الحلال من الحرام.

ب- الجهة الثانية: أن في الآية ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ قرائن على أن الله ﷻ منفرد بعلم تأويل المتشابه، وأن الوقف الصحيح عند قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ﴾ لفظا ومعنى.

كما أن قول الراسخين ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ قرينة على أنهم فوضوا معنى المتشابه إلى الله ﷻ منقادين مستسلمين، وهذا يدل على عدم معرفتهم به، وعدم معرفتهم به مع رسوخهم في العلم دليل على أن المتشابه لا يعلم تأويله إلا الله تبارك وتعالى وحده.

---

16 . قال الشنقيطي: قول المؤلف في هذا المبحث (والصحيح أن المتشابه ما وردت في صفات الله سبحانه وتعالى....) إلى آخره لا يخلو من نظر، لأن آيات الصفات لا يطلق عليها اسم المتشابه بهذا المعنى من غير تفصيل، لأن معناها معلوم في اللغة العربية وليس متشابها، ولكن كيفية اتصافه جل وعلا بها ليست معلومة للخلق.

باب: النسخ

تعريف النسخ

النسخ في اللغة:

يطلق النسخ على الرفع والإزالة، ومنه "نسخت الشمس الظل" أي رفعته وأزالته وحلت محله، وهذا من قبيل النسخ إلى بدل، و"نسخت الريح الأثر" والمراد هنا آثار أقدام المشاة، وهذا المثل يدل على النسخ إلى غير بدل.

وقد يطلق لإرادة ما يشبه النقل كقولهم نسخت الكتاب.

واختلفوا في أيهما حقيقة وأيهما مجاز على أربعة مذاهب، ومذهب الأكثرين أن النسخ حقيقة في الرفع والإزالة مجاز في النقل، وهذا الذي اختاره ابن قدامة، قال الآمدي: (ومع هذا كله فالنزاع في هذا لفظي لا معنوي).

قال الشنقيطي: واعلم أن النسخ جاء في القرآن العظيم لثلاثة معاني:

- جاء بمعناه اللغوي وهو الرفع والإبطال من غير تعويض شيء عن المنسوخ، وهذا في قوله تعالى: ﴿فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِي ٱلشَّيْطَٰنُ﴾.
- وجاء بمعناه الشرعي وهو رفع حكم شرعي بخطاب جديد، وذلك في قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا﴾.
- وجاء بمعنى نسخ الكتاب، أي كتابته، كقوله تعالى: ﴿هَٰذَا كِتَٰبُنَا يَنطِقُ عَلَيْكُم بِٱلْحَقِّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾، وقوله: ﴿وَفِي نُسْخَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ﴾.

النسخ في الاصطلاح:

رفع الحكم الثابت بخطاب متقدم بخطاب متراخ عنه: وهو اختيار ابن قدامة.

احترز بقوله (رفع الحكم) عمّا لم يرفع أصلا، كالأحكام التي لم يدخلها نسخ.

واحترز بقوله (بخطاب متقدم) عمّا كان ثابتا بالبراءة الأصلية كعدم حرمة الربا وعدم وجوب الصيام والصلاة، فإن رفعه ليس بنسخ، لأنه كان ثابتا بالبراءة الأصلية لا بخطاب شرعي.

واحترز بقوله (خطاب ثان) عن زوال الحكم بالجنون ونحوه فليس بنسخ، لأنه لم يرفع بخطاب ثان.

واحترز بقوله (متراخ) عن المتصل بالخطاب الأول، فإنه تخصيص له وبيان لا نسخ له، كقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًاۚ﴾.

قال في كشف الساتر: "عرَّف إمام الحرمين النسخ بقوله: (اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الأول) فلم يذكر في تعريفه الرفع والإزالة، بل نظر إلى أن الأصل في الأحكام الشرعية الدوام والاستمرار، فإذا ورد ناسخ دلنا ذلك على أن الحكم الأول غير مشروط بالدوام والاستمرار، أما البيضاوي فقد عرفه بأنه: (بيان انتهاء حكم شرعي بطريق شرعي متراخ عنه) فلم يذكر أيضا الرفع ولا الإزالة، بل نظر إلى أن الناسخ إنما بيَّن انتهاء الحكم الشرعي الأول، لأن الرافع للحكم في الحقيقة هو الله ﷻ. أما الفقهاء فقد عرَّفوا النسخ بأنه (كشف مدة العبادة بخطاب ثان) وهذا التعريف بمعنى تعريف إمام الحرمين والقاضي البيضاوي.

ثم قال: إن هذه التعاريف التي أوردوها لا تناقض بينها، وإنما اختلافها جاء من اختلاف وجهة النظر، أو الزاوية التي نظر منها معرف النسخ.

فمن عرَّفه بأنه رفع وإزالة: نظر إلى أن الحكم الجديد دل على أن الحكم السابق أصبح غير معمول به، فكأن الخطاب الجديد ألغى وأزال ورفع الحكم السابق الذي لولا ورود الخطاب بالحكم الجديد لبقي معمولا به.

ومن عرَّف النسخ بأنه دال على ظهور انتفاء شرط الدوام –أو كاشف عن انتهاء مدة العمل بالخطاب الأول– نظر إلى أن الأصل في الأحكام الشرعية المطلقة هو الاستمرار والدوام،

فبورود الخطاب بالحكم الجديد تبين أن الحكم السابق كان في علم الله تعالى غير مشروط دوامه واستمراره، وأن الحكم السابق قد انتهى العمل به أو انتهى زمن العمل به."

الفرق بين النسخ والتخصيص

1- أن التخصيص بيان أن المخصوص غير مراد باللفظ، والنسخ يخرج ما أريد باللفظ الدلالة عليه.

مثل قوله تعالى: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ ظاهره أنها ألف كاملة، لكن قوله: ﴿إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ بيّن أن هذه الخمسين غير مراد دخولها في الألف، بخلاف النسخ فالذي يرفعه الناسخ كان قبل النسخ مقصودا دخوله في معنى اللفظ وفي الحكم.

2- أن النسخ يشترط تراخيه، بخلاف التخصيص فإنه يجوز اقترانه وربما لزم، كالتخصيص بالشرط والصفة والغاية والاستثناء وبدل البعض من الكل.

3- أن النسخ يدخل في الشيء الواحد، كنسخ استقبال بيت المقدس ببيت الله الحرام، فالمنسوخ شيء واحد، بخلاف التخصيص فلا يدخل إلا في عام له أفراد متعددة يخرج بعضها بالمخصص ويبقى بعضها الآخر، كما أخرج الله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر من لفظ الخسارة العام الوارد في سورة العصر.

4- أن النسخ لا يكون إلا بخطاب جديد، والتخصيص قد يقع بغير خطاب، كالتخصيص بالإجماع والقياس والعقل والعرف والحس.

5- أن النسخ لا يدخل في الأخبار، وإنما هو في الإنشاء فقط، بخلاف التخصيص فإنه يكون في الإنشاء وفي الخبر.

6- أن النسخ لا يبقى معه دلالة اللفظ على ما تحته، والتخصيص لا ينتفي معه ذلك. أي أن العام يبقى حجة فيما بقي بعد التخصيص، فلا يخرج العام عن الاحتجاج به مطلقا في مستقبل الزمان فإنه يبقى معمولا به فيما عدا صورة التخصيص، بخلاف النسخ فإنه يبطل الدليل المنسوخ حكمه عن العمل به في مستقبل الزمان بالكلية، فحين نسخ الله تبارك وتعالى وجوب تقديم الصدقة بين يدي مناجاة الرسول ﷺ لم يبق شخص واحد يجب عليه بعينه تقديم تلك الصدقة.

7- أن المتواتر لا يُنسخ بالآحاد بخلاف التخصيص، فإن المتواتر يخصص بالآحاد، لأن النسخ رفع والتخصيص بيان، فقوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ خصص عمومه بقوله ﷺ (لا تنكح المرأة على عمتها أو خالتها) وهو آحاد.

شروط النسخ المتفق عليها

1- أن يكون الحكم المنسوخ قد ثبت بخطاب متقدم.

2- أن يكون الرافع خطابا شرعيا، فإذا ارتفع الحكم بموت المكلف أو جنونه فليس بنسخ.

3- أن يكون الرافع منفصلا عن المنسوخ متأخرا عنه، فإن اقترن كالشرط أو الغاية أو الاستثناء فليس بنسخ، بل هو تخصيص.

4- ألا يكون للعبادة المنسوخة مدة معلومة، بل كانت مطلقة فيقطع دوامها في الخطاب الثاني.

وجوه النسخ في القرآن الكريم

1- يجوز نسخ الآية دون حكمها، ونسخ حكمها دون تلاوتها، ونسخهما معا، وهو مذهب جمهور الأصوليين والفقهاء.

2- لا يجوز نسخ التلاوة دون الحكم، وهذا القول منسوب إلى طائفة شاذة من المعتزلة.

3- لا يجوز نسخ الحكم دون التلاوة، وهذا القول منسوب كذلك إلى طائفة شاذة من المعتزلة.

أمثلة على وجوه النسخ

1- نسخ الحكم وبقاء التلاوة[17]:

أ- نسخ جواز ترك الصيام في أول الإسلام في قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدۡيَةٞ طَعَامُ مِسۡكِينٖۖ﴾ والناسخ هو قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ﴾.

ب- نسخ حكم الوصية للوالدين والأقربين الثابت بقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمۡ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلۡمَوۡتُ إِن تَرَكَ خَيۡرًا ٱلۡوَصِيَّةُ لِلۡوَٰلِدَيۡنِ وَٱلۡأَقۡرَبِينَ بِٱلۡمَعۡرُوفِۖ حَقًّا عَلَى ٱلۡمُتَّقِينَ﴾ والناسخ هو حديث: (إن الله أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث) وقيل إن الناسخ آية المواريث.

ت- نسخ حكم آية الاعتداد بالحول الثابت بقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوۡنَ مِنكُمۡ وَيَذَرُونَ أَزۡوَٰجٗا وَصِيَّةٗ لِّأَزۡوَٰجِهِم مَّتَٰعًا إِلَى ٱلۡحَوۡلِ غَيۡرَ إِخۡرَاجٖۚ﴾ بالاعتداد أربعة أشهر وعشرا الثابت بقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوۡنَ مِنكُمۡ وَيَذَرُونَ أَزۡوَٰجٗا يَتَرَبَّصۡنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرۡبَعَةَ أَشۡهُرٖ وَعَشۡرٗاۖ﴾.

ث- نسخ آية تقديم الصدقة بين يدي مناجاة الرسول ﷺ، وهي قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَٰجَيۡتُمُ ٱلرَّسُولَ فَقَدِّمُواْ بَيۡنَ يَدَيۡ نَجۡوَىٰكُمۡ صَدَقَةٗۚ﴾ بقوله تعالى: ﴿ءَأَشۡفَقۡتُمۡ أَن تُقَدِّمُواْ بَيۡنَ يَدَيۡ نَجۡوَىٰكُمۡ صَدَقَٰتٖۚ فَإِذۡ لَمۡ تَفۡعَلُواْ وَتَابَ ٱللَّهُ عَلَيۡكُمۡ فَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥۚ وَٱللَّهُ خَبِيرُۢ بِمَا تَعۡمَلُونَ ١٣﴾.

[17] . قال الشنقيطي: وهو أغلب ما في القرآن من النسخ.

2- **نسخ التلاوة وبقاء الحكم:**

أ- عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ: لَقَدْ خَشِيتُ أَنْ يَطُولَ بِالنَّاسِ زَمَانٌ حَتَّى يَقُولَ قَائِلٌ: مَا أَجِدُ الرَّجْمَ فِي كِتَابِ اللَّهِ، فَيَضِلُّوا بِتَرْكِ فَرِيضَةٍ مِنْ فَرَائِضِ اللَّهِ، أَلَا وَإِنَّ الرَّجْمَ حَقٌّ، إِذَا أُحْصِنَ الرَّجُلُ وَقَامَتِ الْبَيِّنَةُ، أَوْ كَانَ حَمْلٌ أَوِ اعْتِرَافٌ، وَقَدْ قَرَأْتُهَا الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنَيَا فَارْجُمُوهُمَا الْبَتَّةَ «رَجَمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَرَجَمْنَا بَعْدَهُ».

ب- ومنه: نسخ تلاوة آية (خمس رضعات) عند الشافعي ومن وافقه.

3- **نسخ التلاوة والحكم معا:**

أ- عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: كان فيما أُنْزَلَ اللهُ عز وجل من القرآن: (عشرُ رَضَعاتٍ يُحرِّمْنَ) ثم نُسخن بـــ: (خمسٌ معلوماتٌ يُحرِّمنَ) فتوفي النبي ﷺ وهُن مما يقرأُ من القُرآنِ.

- كيف ساغ نسخ الحكم دون التلاوة مع أن التلاوة دليل الحكم؟ فكيف يرفع المدلول مع بقاء دليله؟ الجواب: هو أنا لا نسلم كون اللفظ دليلا على الحكم بعد نسخ الحكم، بل هو إنما يكون دليلا عند انفكاكه عمّا يرفع حكمه، فإذا جاء الخطاب الناسخ لحكمه زالت دلالته على الحكم بالكلية. فآية الاعتداد بحول -مثلا- نسخ ما دلت عليه من إيجاب تربص الحول على المتوفى عنها، وبقيت أحكام أخر من أحكامها لم تنسخ وهي قراءتها في الصلاة، وكتابتها مع القرآن في المصحف.

- تقدم أن حد النسخ هو رفع الحكم...، فكيف يدخل نسخ التلاوة مع بقاء الحكم لأن الحكم فيه لم يرفع؟ الجواب أن نسخ التلاوة فقط معناه نسخ التعبد بلفظه والصلاة به وكتبه مع القرآن في المصحف، وهذه أحكام من أحكامه، فلا مانع من نسخها مع بقاء حكم آخر لم ينسخ، وهو ما دل عليه اللفظ، فآية الرجم -مثلا- لا مانع من نسخ التعبد بها والصلاة بها وكتابها في المصحف مع بقاء حكم آخر من أحكامها لم ينسخ وهو رجم الزانيين المحصنين.

- ما حكمة نسخ اللفظ مع أنه إنما نزل ليتلى ويثاب عليه، فكيف يرفع؟ إذ رفعه يقتضي انتفاء حكمته؟ الجواب هو أنه لا مانع من أن يكون أصل المقصود من المنسوخ تلاوة لا حكما إنما هو الحكم دون التلاوة، لكنه أنزل على رسول الله ﷺ بلفظ معين ليثبت به الحكم وليستقر.

نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال

منشأ الخلاف هو الخلاف في فائدة التكليف، فإذا كنا نقول: أن فائدة التكليف هي مصلحة المكلف، فلا فائدة من نسخ الأمر قبل التمكن من فعله، وإذا قلنا نقول غير ذلك مثل الابتلاء والاختبار ورضا الله تعالى عن الطاعة وأهلها، فإنه حينئذ نقول بالجواز.

وأيضا منشأ الخلاف من مسألة التحسين والتقبيح العقلي وهل يجب على الله ﷻ فعل الأصلح أو لا يجب، فالمعتزلة يقولون عليه ﷻ أن يفعل بالأصلح فبالتالي لا يمكن أن يأمر بالشيء ثم ينسخه قبل التمكن من فعله لأن هذا ليس من الأصلح في شيء، والجمهور على أن الله تعالى يفعل ما يشاء.

عدم التمكن من الامتثال على أنواع:

1- ما كان الأمر فيه عائدا إلى سبب من عند المكلف، فهذا بالاتفاق على أنه يقع التكليف به، كأن يأتي تكليف بالقيام فيشمل المقعد أصل التكليف ثم يخفف عنه. وبعضهم لا يسميه نسخا وإنما يسميه تخلف الأمر لعدم وجود شرطه.

2- نسخ العبادة في وقتها بعد التمكن من أدائها وهذا جائز فلا يمتنع أن يقول صلوا صلاة الظهر ووقتها من الزوال إلى صيرورة ظل كل شيء مثله ثم في منتصف الأمر يقول قد نسخت الوجوب.

3- وإنما الخلاف في أن يكون هناك أمر وقبل أن يتمكن من فعله وامتثاله يأتي الناسخ من قبل الشرع. كأن يقول في رمضان: حجوا هذه السنة، ويقول قبل يوم عرفة لا تحجوا، ولأهل العلم قولان:

أ- عدم الجواز وهو قول المعتزلة، واختاره بعض الحنفية كالكرخي والماتريدي والجصاص والدبوسي، واختاره من الحنابلة أبو الحسن التميمي: قالوا إن القول بالجواز يؤدي إلى أن يكون الشيء الواحد على وجه واحد مأمورا ومنهيا حسنا وقبيحا مصلحة ومفسدة، وذلك مستحيل.

ب- الجواز: قول جماهير أهل العلم وأكثر الطوائف، واستدلوا بقصة إبراهيم عليه السلام لما أمر بذبح ابنه، فإنه نسخ قبل التمكن من فعله، وبين الله تعالى أن الحكمة في ذلك هي ابتلاؤه هل يتهيأ لذبح ولده؟ ولذا قال تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْبَلَٰٓؤُا۟ ٱلْمُبِينُ ۝١٠٦ وَفَدَيْنَٰهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ ۝١٠٧﴾، كما أن الرسول ﷺ لما عرج به إلى السماء فرض الله عليه وعلى أمته خمسين صلاة، ثم خففت إلى خمس، وذلك نسخ قبل التمكن من الامتثال.

الزيادة على النص

المقصود بها: أن يرد نص من الشارع بإيجاب شيء أو تحريمه، ثم يرد نص آخر يفيد فائدة جديدة تضاف إلى النص السابق، كزيادة ركعة على صلاة، أو إضافة محرمات إلى محرمات سابقة.

أنواع الزيادة

1- زيادة لا تتعلق بالمزيد عليه (زيادة مستقلة من غير جنس المزيد عليه): مثل أن يوجب الله عز وجل الصلاة ثم بعد ذلك يوجب الصوم. وهي ليست نسخا باتفاق العلماء.

2- زيادة مستقلة من جنس المزيد عليه: كزيادة صلاة على الصلوات الخمس، فجمهور العلماء ذهبوا إلى أن تلك الزيادة ليست بنسخ، ولا فرق بينها وبين النوع الأول من الزيادة. وذهب بعض الحنفية العراقيين إلى أن تلك الزيادة تكون نسخا لحكم المزيد عليه، لأن زيادة صلاة على الصلوات الخمس يغير الصلاة الوسطى فيرتفع وجوبها المستفاد من قوله تعالى: ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلۡوُسۡطَىٰ﴾.

3- زيادة تتعلق بالمزيد عليه تعلقا ما على وجه لا يكون شرطا فيه: كزيادة التغريب على الجلد في الحد، فالمذهب الأول أن هذه الزيادة نسخ وهو قول الحنفية، وحجتهم أن النص قبل الزيادة كان هو الواجب، وكان الإتيان به مجزئا، وجاز الاقتصار عليه، وأما إذا عملنا بالزيادة ارتفع الوجوب السابق والإجزاء وهذا هو النسخ.

والمذهب الثاني هو أنها ليست بنسخ بل هي مبيّنة وهو مذهب جمهور العلماء، قالوا بأن الزيادة لم ترفع حكما شرعيا سابقا وإنما رفعت البراءة الأصلية وهي الإباحة العقلية، وذلك لأن النص السابق سكت عن هذه الزيادة، فلم يتعرض لها بصريح إثبات أو نفي، وقالوا أيضا إن الناسخ والمنسوخ يشترط فيهما المنافاة، كأن يكون المنسوخ مثبتا والناسخ نافيا وبالعكس، أو يكون المنسوخ موجبا والناسخ مبيحا، و لم يمكن الجمع بينهما، وهذا النوع من الزيادة ليس فيه ذلك، حيث لا تعارض بين النص المتقدم والنص المتأخر.

4- زيادة تتعلق بالمزيد عليه تعلق الشرط بالمشروط: مثل زيادة النية في الطهارة، وزيادة الطهارة في الطواف، فبعض الشافعية –ومنهم الغزالي– ذهبوا إلى أن الزيادة هاهنا نسخ، وذهب الجمهور على أنها ليست بنسخ.

أثر الخلاف في هذه المسألة

الأثر هو في إثبات تلك الزيادة بما لا يجوز النسخ به كخبر الواحد أو القياس، ومن الأمثلة:

- الحنفية لم يثبتوا زيادة تغريب عام في عقوبة الزاني، لأنه خبر آحاد، والقرآن متواتر لا ينسخه خبر الآحاد، أما الجمهور فقد قبلوا هذه الزيادة لأنها ليست بنسخ.

- لم يثبت عند الحنفية اشتراط الإيمان في عتق الرقبة في كفارة الظهار، لأن المثبت لذلك هو القياس على كفارة القتل، ففيها اشترط الإيمان ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾.

- كذلك لم يثبت عند الحنفية وجوب قراءة الفاتحة الثابت في السنة لأنه خبر واحد، فقالوا إن قوله تعالى: ﴿فَٱقْرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنْهُۚ﴾ يقتضي افتراض مطلق القراءة لما تيسر.

حكم نسخ جزء العبادة أو إلغاء شرطها

اتفق الأصوليون على أن نسخ سنة من سنن العبادة لا يكون نسخا لتلك العبادة كنسخ ستر الرأس، واختلفوا هل نسخ جزء من أجزاء العبادة -كنسخ عشر رضعات بخمس- أو شرط من شروطها -كنسخ استقبال بيت المقدس- نسخ لجملة العبادة أي لباقيها، على مذاهب:

1- ليس بنسخ للعبادة بجملتها، ولا فرق بين الجزء والشرط، وهذا مذهب ابن قدامة وهو الصحيح عند الحنابلة، وهو ما ذهب إليه جمهور العلماء، وحجتهم:

أ- أن حقيقة النسخ هو: الرفع والإزالة، وهذه الحقيقة قد تناولت "الجزء"، و "الشرط" المنسوخ فقط، أما ما عداه فلم تتناوله تلك الحقيقة؛ حيث إنه باق على حاله لم يتبدل و لم يتغير.

ب- الوقوع: فقد وقع أن نسخ الشارع شرط عبادة من العبادات، و لم تكن تلك العبادة قد نسخت بالكلية مثل: استقبال بيت المقدس الذي هو شرط لصحة الصلاة، فقد نسخ هذا الشرط، و لم يكن نسخه نسخاً لحكم الصلاة، بل هي باقية بحالها لم تتغير، وإنما التغير قد تناول شرطها فقط.

ت- قياس النسخ على التخصيص، فكما أن التخصيص لا يكون تخصيصاً للجميع، فكذلك نسخ بعض العبادة لا يكون نسخاً لجميعها.

ث- أن نقص الجزء أو الشرط لم يرفع حكم تلك العبادة من الوجوب أو الندب أو غيرهما، فلا يكون نسخا؛ وذلك لأن النسخ هو رفع الحكم الشرعي.

2- نسخ للعبادة بجملتها، وهذا ذهب إليه أكثر الحنفية وبعض المتكلمين، وهو ما ذهب إليه الغزالي. قالوا لأن الشارع لو أنقص من الصلاة الرباعية نصفها فأصبحت ركعتين، فإن الأربع ركعات ليست هي الركعتين وزيادة بل هي غيرها، ولأن الركعتين كانت لا تجزئ فصارت مجزئة وهذا تغيير وتبديل، والتغيير هو حقيقة النسخ فيكون ذلك نسخا للعبادة بجملتها.

أمثلته:

- مثال فرضي: إذا كانت صلاة الفجر أربع ركعات، ثم خففت إلى ركعتين، فلو أتى بصلاة الصبح أربع ركعات كما كانت قبل التخفيف فإنها لا تصح، لأن الركعات الأربع غير الركعتين وزيادة، ولأن الركعتين كانت لا تجزئ فصارت مجزئة.

- مثال فرضي آخر: إذا كانت الطهارة لا تجزئ إلا بالنية، ثم رفع شرط النية فأصبحت مجزئة بغير نية، فهل الطهارة المنوية غير الطهارة بغير نية؟

- مثال صحيح: عدة المرأة المتوفى عنها زوجها، إذ كانت في أول الأول سنة كاملة، ثم نسخت بأربعة عشر وعشرة أيام، فهل يعتبر نسخ جزء العدة -أي ما زاد على أربعة أشهر وعشر- نسخ لجملتها بأن يقال: إن كل العدة المقدرة بالعام قد نسخت، والعدة المعمول بها هي عدة مستقلة وليست جزء العدة السابقة؟

نسخ العبادة إلى غير بدل

1- يجوز النسخ إلى غير بدل: وهو مذهب جمهور العلماء، واستدلوا بـــ:

أ- جوازه عقلا: فإذا كانت الحقيقة النسخ هي الرفع والإزالة، فإن العقل يتصور أن يحصل الرفع من غير بدل، إذ ليس ذلك مستحيلا، بل هو جائز ممكن لعدم التلازم بين النسخ والبدل. كما أن العقل لا يمنع من أن ينسخ الله تبارك وتعالى العبادة عن المكلفين ويتركها من غير بدل، ليعود الناس بعد ذلك إلى الحكم الأصلي، وهو براءة الذمة من التكليف.

ب- وقوعه شرعا: كنسخ تقديم الصدقة بين يدي المناجاة لرسول الله ﷺ، ونسخ النهي عن ادخار لحوم الأضاحي، وكان النسخ في الحالين من غير بدل، إذ لم يكلف الله جل شأنه عباده ببدل عن الأول ولا ببدل عن الثاني، مما يدل على جواز ذلك شرعا.

2- وقيل لا يجوز النسخ إلى غير بدل[18]: وهو مذهب أكثر المعتزلة وبعض أهل الظاهر، واستدلوا بقوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخۡ مِنۡ ءَايَةٍ أَوۡ نُنسِهَا نَأۡتِ بِخَيۡرٖ مِّنۡهَآ أَوۡ مِثۡلِهَآۗ﴾ ووجه الاستدلال أن الله تبارك وتعالى أخبر بأنه لا ينسخ آية من آيات كتابه الكريم إلا ويأتي ببديل عنها، إما أن يكون خيرا، وإما أن يكون مماثلا، وهذا يدل دلالة واضحة على أنه لا نسخ في الشرع من غير بدل.

وأجاب الأولون على هذا الدليل بقولهم إن هذه الآية المقصود بها التلاوة لا الحكم، إذ ليس للحكم فيها ذكر، والخلاف في هذه المسألة إنما هو في نسخ الأحكام وليس في نسخ الألفاظ. وإن سلمنا أن المقصود بها الحكم فيجوز أن يكون رفع الآية خيرا من بقائها لكونها لو وجدت في الوقت الثاني لترتب على وجودها مفسدة.

[18] .قال الشنقيطي رحمه الله: (هذا الذي حكاه المصنف بصيغة التضعيف التي هي قيل، يجب المصير إليه، ولا يجوز القول بسواه البتة)، ثم أجاب عن أدلة الجمهور بقوله: (النهي عن ادخار لحوم الأضاحي نسخ ببدل خير منه، وهو التخيير في الادخار والإنفاق المذكور في الأحاديث، وتقديم الصدقة أمام المناجاة منسوخ ببدل خير منه، وهو التخيير بين الصدقة تطوعًا ابتغاء لما عند اللّه وبين الإمساك عن ذلك).

النسخ بالأخف والأثقل

1- يجوز النسخ من الأخف إلى الأثقل، وهذا مذهب جمهور العلماء، وقالوا لا يمتنع أن تكون المصلحة في التدريج والترقي من الأخف إلى الأثقل كما في ابتداء التكليف، وبوقعه شرعا كنسخ التخيير بين الفدية والصيام بتعين الصيام، وجواز تأخير الصلاة في حال الخوف إلى وجوب الإتيان بها، وتحريم الخمر ونكاح المتعة والحمر الأهلية، والأمر بترك القتال والإعراض عنه ثم نسخه بإيجاب الجهاد، ونسخ وجوب صوم عاشوراء بصوم رمضان.

2- لا يجوز النسخ من الأخف إلى الأثقل، وهو مذهب أهل الظاهر وبعض الشافعية، واستدلوا بقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمۡۚ﴾ وبقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ﴾، واستدلوا بدليل عقلي قالوا: إن الله رؤوف رحيم، فلا يليق برأفته ورحمته أن يثقل على عباده أو يشدد عليهم.

وأجاب الجمهور عن الآيات التي احتج بها المانعون بأنها وردت في صور خاصة، وأحكام خاصة فلا يحتج بعمومها على منع النسخ بالأثقل، فمثلا قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ﴾ هي في سياق تخفيف الصوم عن المريض والمسافر خاصة.

أما الجواب عن دليلهم العقلي قالوا: إن رأفته ﷻ ورحمته لا يمنعان من التكليف بالأثقل، وإلا فينبغي ألا يليق به ابتداء التكليف، وتسليط المرض والفقر وأنواع العذاب على الخلق، لأن هذا لمصالح يعلمها الله ﷻ.

حكم من لم يبلغه الناسخ

1- لا يكون نسخا في حق من لم يبلغه: ذهب إلى ذلك الحنفية والمعتزلة ورجحه الآمدي، والقاضي أبو يعلى وذكر أنه ظاهر كلام الإمام أحمد. قالوا: لأن أهل قباء بلغهم

نسخ الصلاة إلى بيت المقدس وهم في الصلاة فاعتدوا بما مضى من صلاتهم، ولو كان النسخ ثبت في حقهم لأمروا بالقضاء، واستدلوا كذلك بأن الخطاب الناسخ غير لازم للمكلف قبل تبليغه إياه لا نصا ولا حكما، أما النص فقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ وغيرها من الآيات، وأما الحكم فهو أن المكلف لو فعل العبادة التي ورد بها الناسخ على وجهها قبل بلوغه بالناسخ لكان آثما عاصيا غير خارج به عن العهدة.

2- أنه يكون نسخا في حق من لم يبلغه: ذهب إلى ذلك بعض الشافعية منهم ابن بَرهان، وقال أبو الخطاب هذا المذهب يتخرج على قول الإمام أحمد: (إن الوكيل ينعزل بعزل الموكل وإن لم يعلم).

وجوه النسخ بين القرآن والسنة

وجوه النسخ الجائزة باتفاق

1- يجوز **نسخ القرآن بالقرآن** باتفاق، ومن أمثلته آية المصابرة.
2- **نسخ السنة المتواترة بالسنة المتواترة**، وهو جائز بالاتفاق، ولا يوجد مثال لذلك.
3- **نسخ سنة الآحاد بسنة الآحاد** جائز بالاتفاق لاتحاد الرتبة ولوقوعه مثل نسخ النهي عن زيارة القبور.
4- **نسخ الآحاد من السنة بالمتواتر** وهذا جائز بالاتفاق، ولكنه لم يقع.

نسخ السنة بالقرآن

ومن أمثلة ذلك نسخ التوجه إلى بيت المقدس الثابت بالسنة الفعلية، ونسخ تحريم المباشرة في ليالي رمضان بعد صلاة العشاء، ونسخ رد المسلمات إلى الكفار الذي وقع عليه الصلح في

صلح الحديبية، وقيل إنه مذهب الجمهور، وذهب الإمام الشافعي في قول إلى أنه لا يجوز نسخ السنة بالقرآن[19].

نسخ القرآن بالسنة المتواترة

اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين:

أ- لا يجوز شرعا: وهو رواية عن الإمام أحمد، وهو مذهب الإمام الشافعي. قالوا لأن الله تعالى يقول ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ والسنة ليست خيرا من القرآن، فاقتضى ذلك أن يكون نسخ القرآن مقصورا على القرآن نفسه دون غيره.

ب- يجوز شرعا وعقلا[20]: وهو مذهب الحنفية والمالكية وعامة المتكلمين من المعتزلة والأشعرية وأهل الظاهر وهو رواية عن الإمام أحمد قال بها أبو الخطاب، وهو مذهب أكثر الفقهاء من شافعية كالغزالي والآمدي والرازي وغيرهم، قالوا: لأن كلا من القرآن والسنة وحي من الله تبارك وتعالى، ولا مانع من نسخ أحد الوحيين بالآخر، إذ التجانس وهو التماثل ليس معتبرا في ذلك. كما أن مرجع الكتاب والسنة إلى الوحي الإلهي فيكون الله عز وجل هو الناسخ الحقيقي لأحدهما بالآخر، والنبي ﷺ إنما هو مبلغ لذلك النسخ للأمة، والعقل يجيز هذا ولا يحيله.

واستدلوا بوقوعه شرعا:

- كنسخ آية الوصية للوالدين والأقربين ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ بِٱلْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ۝١٨٠﴾ بقول النبي ﷺ: (إن الله أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث).

---

[19] . قال الكيا الهراسي: (فقد صح عن الشافعي أنه قال في رسالتيه جميعا إن ذلك -يعني نسخ السنة بالقرآن- غير جائز، وعد ذلك من هفواته، وهفوات الكبار على أقدارهم، ومن عد خطؤه عظم قدره) وقال القاضي عبد الجبار في هذا الموضع: (هذا الرجل كبير لكن الحق أكبر منه).

[20] . قال الشنقيطي: التحقيق جواز نسخ القرآن بالسنة المتواترة ووقوعه، ومثاله: نسخ آية خمس رضعات بالسنة المتواترة، ونسخ سورة الخلع وسورة الحفد بالسنة المتواترة، وأمثال ذلك كثيرة.

- وكنسخ إمساك الزانيات في البيوت حتى الموت الثابت في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّٰتِي يَأۡتِينَ ٱلۡفَٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمۡ فَٱسۡتَشۡهِدُواْ عَلَيۡهِنَّ أَرۡبَعَةٗ مِّنكُمۡۖ فَإِن شَهِدُواْ فَأَمۡسِكُوهُنَّ فِي ٱلۡبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلۡمَوۡتُ أَوۡ يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلٗا ١٥﴾ بقول النبيﷺ: (خذوا عني، خذوا عني، قد جعل الله لهن سبيلا: البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام، والثيب بالثيب الجلد والرجم).

نسخ القرآن والمتواتر من السنة بأخبار الآحاد

1- فجمهور الفقهاء والأصوليين على عدم جوازه شرعا، واستدلوا بإجماع الصحابة على أن القرآن والمتواتر لا يدفع بخبر الواحد حتى قال عمر ﷺ: (لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت).

2- وقال أهل الظاهر منهم داود وابن حزم: يجوز[21].

3- وقالت طائفة وهو ما ذهب إليه الغزالي وأبو الوليد الباجي: يجوز في زمن النبيﷺ ولا يجوز بعده.

وقد استدل القائلون بالجواز بأدلة:

أ- أن أهل قباء قبلوا خبر الواحد في نسخ القبلة.

ب- أن النبي ﷺ كان يبعث آحاد الصحابة إلى أطراف دار الإسلام، فينقلون الناسخ والمنسوخ، وكان الناس يقبلون ذلك منهم ويعملون به من غير أن يتوقفوا في مسألة نسخ المتواتر بالآحاد، مما يدل على أن ذلك جائز عندهم.

ت- قياس النسخ بخبر الواحد على التخصيص به، فكما يجوز تخصيص المتواتر بخبر الواحد، فكذلك يجوز نسخ المتواتر به.

---

21 . قال الشنقيطي: التحقيق الذي لا شك فيه هو جواز وقوع نسخ المتواتر بالآحاد الصحيحة الثابت تأخرها عنه، والدليل الوقوع. أما قولهم إن المتواتر أقوى من الآحاد، والأقوى لا يرفع بما هو دونه، فإنهم قد غلطوا فيه غلطا عظيما مع كثرتهم وعلمهم.... ومثال نسخ القرآن بأخبار الآحاد الصحيحة الثابت تأخرها عنه: نسخ إباحة الحمر الأهلية –مثلا– المنصوص عليها بالحصر الصريح في آية: (قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً).

نسخ الإجماع والنسخ به

نسخ الإجماع

اختُلف هل يكون الإجماع منسوخا على قولين:

1- أن الإجماع لا يكون منسوخا: وهو مذهب الجمهور، وذلك لأن الإجماع لا ينعقد ولا يكون إلا بعد انقراض وانتهاء زمن نزول النص وهو الوحي.

2- أن الإجماع يكون منسوخا: ذهب إلى ذلك طائفة من الأصوليين.

النسخ بالإجماع

اختُلف هل يكون الإجماع ناسخا على قولين:

1- أن الإجماع لا يجوز أن يكون ناسخا: وهو مذهب جمهور الأصوليين.

2- أن الإجماع يجوز أن يكون ناسخا: وهو ما ذهب إليه بعض المعتزلة.

نسخ القياس والنسخ به

1- المنصوص على علته: يُنسخ، ويُنسخ به، وذلك لأنه منسوب إلى الشارع.

2- ما لم يكن منصوصا على علته: لا يُنسخ لأنه في مقابلة النص يكون فاسد الاعتبار، ولا يُنسخ به لأنه يرد عليه الخطأ فهو مستنبط من المجتهدين.

نسخ التنبيه والنسخ به

والمقصود بالتنبيه هنا هو مفهوم الموافقة، وضابطه هو ما دل على اللفظ لا في محل النطق على أن حكمه وحكم المنطوق به سواء، أو أن حكمه أولى من حكم المنطوق.

هل التنبيه –مفهوم الموافقة– يقع ناسخا ومنسوخا؟

1- يقع ناسخا ومنسوخا، وهو مذهب الأئمة الأربعة، ونقل بعض الأصوليين الاتفاق عليه، وممن نقل الاتفاق الآمدي والقرافي وابن مفلح، قالوا: لأنه يفهم من اللفظ فهو كالمنطوق وأوضح منه.

2- لا يُنسخ ولا ينسخ به، وذهب إلى ذلك بعض الشافعية فيما حكاه أبو إسحاق الإسفراييني.

فيما يعرف به النسخ

1- أن يكون في اللفظ، كقوله ﷺ: (كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها)، وقوله: (كنت رخصت لكم في جلود الميتة فلا تنتفعوا)، وكآية المصابرة.

2- أن يذكر الراوي تاريخ سماعه، والمعنى المراد أن يصرح الراوي بتاريخ سماعه للخبر من النبيﷺ، ويكون ذلك السماع متأخرا عن سماع الخبر الأول، حتى يتحقق بذلك معرفة المتقدم من المتأخر، وحينئذ إذا كان مفاد الخبر الثاني معارضا لمفاد الأول وتعذر الجمع جُعل المتأخر منهما ناسخا للمتقدم، مثال ذلك: قال النبيﷺ: (أفطر الحاجم والمحجوم) وقد قال ابن عباس رضي الله عنهما: (احتجم النبيﷺ وهو محرم واحتجم وهو صائم) وقد جاء في بعض طرقه أن ذلك كان في حجة الوداع، ومعلوم أن حجة الوداع كانت في آخر حياة النبيﷺ، ولذلك ذهب بعض أهل العلم كابن عبد البر وغيره إلى كون حديث (أفطر الحاجم والمحجوم) منسوخا بما رواه ابن عباس.

3- الإجماع، ومن أمثلته حديث قتل شارب الخمر في الرابعة، فإنه وقع الاتفاق على أن هذا الحكم منسوخ، كذلك مثلوا له بنسخ رمضان لصيام يوم عاشوراء.

4- أن يذكر الراوي الناسخ والمنسوخ فيقول: (رخص لنا رسول الله في المتعة فمكثنا ثلاثا ثم نهانا عنها) ومن أمثلته كذلك حديث علي ﵁ (أمرنا النبي ﷺ بالقيام للجنازة ثم قعد).

5- أن يكون راوي أحد الخبرين أسلم في آخر حياة النبي ﷺ والآخر قد تقدم إسلامه، ويمثلون له برواية طلق بن علي ﵁ وأبي هريرة ﵁ في الوضوء من مس الفرج، فيكون حديث أبي هريرة ناسخا لحديث طلق بشرط عدم إمكان الجمع بينهما.

الأصل الثاني: السنة النبوية

تعريف السنة

السنة في اللغة:

تطلق على الطريقة مطلقا، سواء كانت حسنة أو سيئة قبيحة، قال النبيﷺ: (من سن سنة حسنة فله أجرها، وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة، ومن سن سنة سيئة فعليه وزرها، ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة). يقول الشاعر:

فَلا تَجْزَعَنْ مِنْ سُنَّةٍ أَنْتَ سِرْتَهَا ... فَأَوَّلُ رَاضٍ سُنَّةً مَنْ يَسِيْرُهَا

ومنه قول لبيد في معلقته:

مِنْ مَعشَرٍ سَنَّتْ لَهُمْ آباؤُهُمْ، ... ولِكُلّ قَوْمٍ سُنّةٌ، وَإمَامُهَا

السنة في الاصطلاح:

ما صدر عن النبيﷺ غير القرآن من قول أو فعل أو تقرير مما يخص الأحكام الشرعية.

إطلاقات السنة عند العلماء

1- عند المحدثين: على ما أثر عن النبيﷺ من قول أو فعل أو تقرير أو صفة خُلقية أو صفة خَلقية أو سيرة.
2- عند الفقهاء: على ما يقابل الواجب، مما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه.
3- عند علماء العقيدة: على ما يقابل البدعة.

ألفاظ الرواية

ألفاظ الصحابة في نقل الأخبار عن رسول الله[22]

1- أن يقول الصحابي: **"سمعت رسول الله" "أخبرني" "حدثني" "شافهني"**: أي (ما كان اللفظ فيه صريحا في السماع من النبي) وهي أعلى المراتب وأقواها، واتفق العلماء على أن ما جاء بهذه الصيغة واجب القبول. وهي الأصل في الرواية والتبليغ. وأشار إلى ذلك النبي ﷺ بقوله: (نضر الله امْرَأً سمع منا حديثا فحفظه حتى يبلغه غيره، فرب حامل فقه ليس بفقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه).

2- أن يقول الصحابي: **قال رسول الله كذا**، واختلف في حكم هذه الرتبة على مذهبين:

أ- أنها ليست نصا صريحا في سماعه من النبيﷺ، فلا يستحيل أن يقول الصحابي ذلك اعتمادا على ما بلغه تواترا أو بلغه على لسان من يثق به، وقد وقع هذا لبعض الصحابة كما روى أبو هريرة أنه قال: (من أصبح جنبا فلا صوم له) فلما استكشف قال: حدثني به الفضل بن عباس، وروى ابن عباس قوله: (إنما الربا في النسيئة) فلما روجع أخبر أنه سمعه من أسامة بن زيد. ذهب لهذا القاضي أبو بكر الباقلاني وأبو الخطاب.

ب- أن حكمها حكم الرتبة الأولى من غير فرق، وهو ما ذهب إليه جمهور العلماء.

3- أن يقول الصحابي: **أمر رسول الله بكذا، أو نهى عن كذا**، وهي دون التي قبلها لأن فيها من احتمال عدم السماع مباشرة مثل ما في قبلها، وتزيد عليها بأنه قد يظن ما ليس بأمر أمرا، واختلف في حكم هذه المرتبة على مذهبين:

---

[22] . ذكر ابن قدامة خمس مراتب، وبعضهم أوصلها إلى سبع كالرازي في المحصول، وبعضهم أوصلها إلى ثمان كالقاضي عياض في الإلماع والزركشي في البحر المحيط.

أ- أن الحكم لا يثبت به، ولا يحكم به بالأمر والنهي، وأنه لا حجة فيه ما لم ينقل لفظ رسول الله ﷺ. حكاه القاضي أبو بكر وأبو الخطاب عن بعض أهل العلم.

ب- أن ذلك حجة، فيثبت به الحكم، ويثبت به الأمر والنهي، وقد ذهب إلى ذلك جمهور العلماء لأن الصحيح أنه لا يظن بالصحابي إطلاق ذلك إلا إذا علم أنه أمر.

4- أن يقول الصحابي: **أُمرنا بكذا أو نُهينا**، وإنما كانت دون التي قبلها لأن فيها من الاحتمال ما في التي قبلها، وتزيد باحتمال أن يكون الآمر غير النبي ﷺ من الأئمة والعلماء، واختلف في حكم هذه المرتبة على مذهبين:

أ- لا تفيد هذه الصيغة أن الآمر هو رسول الله فلا يضاف إليه، وبالتالي فلا تكون حجة. ذهب إلى هذا بعض الأصوليين منهم أبو الحسن الكرخي والسرخسي والجصاص من الحنفية، وأبو بكر الصيرفي وإمام الحرمين وأكثر مالكية بغداد.

ب- وذهب جمهور العلماء إلى أن الآمر والناهي بهذه الصيغة هو رسول الله ﷺ، فيكون حجة، وذلك لأن الصحابي لم يقل ذلك إلا وهو يستشعر تعبيد الأمة بمقتضى هذا الأمر أو النهي، وإقامة الحجة عليهم بإبلاغهم ذلك، وهو يعلم أن الشرع لا يثبت والحجة لا تقوم على العباد إلا بما قضاه الله عز وجل وقضاه رسوله من أوامر ونواه، ومع هذا الاستشعار ينقطع الاحتمال بانه أراد بذلك غير النبي.

ومن هذه المرتبة قولهم: من السنة كذا، والسنة جرت بكذا، وهذا على قول جمهور الأصوليين بخلاف بعض الحنفية الذين يرون أن قول الصحابي من السنة كذا ليس نصا في سنة الرسول ﷺ.

5- أن يقول الصحابي: **كنا نفعل أو كانوا يفعلون** مثل حديث أبي سعيد الخدري في الصحيحين (كنا نخرج صدقة الفطر في زمان رسول الله ﷺ صاعا من بر، أو صاعا من شعير، أو صاعا من تمر)، فحكمه أنه حجة إذا أضافه إلى زمن النبي ﷺ.

هل قول الصحابي "كانوا يفعلون" يفيد حكاية الإجماع

1- يكون إجماعا، وهو مذهب جمهور العلماء كما صرح بذلك الآمدي، فحكاية الصحابي لفعل الصحابة الكرام محمولة على أنه أراد بذلك إجماعهم على جواز هذا الفعل، والدليل على ذلك أنه لم ينقله لمجرد النقل فحسب، بل نقله ليحصل الاحتجاج به.

2- لا يفيد الإجماع ما لم يصرح الصحابي الراوي بنقل الإجماع عن أهله، نسبه الآمدي إلى بعض الأصوليين.

فيما يفيده الخبر المتواتر

هل العلم الحاصل بالمتواتر ضروري أو نظري:

الضروري هو العلم الذي لا يعتمد على نظر واستدلال، والنظري هو العلم الذي ينبني على النظر في المقدمات والقرائن والدلائل ثم الاستدلال بها على النتائج، فهو علم يعتمد على نظر العقل في المقدمات المعلومة ليصل عن طريقها إلى النتائج المجهولة، مثل قولنا: "العالم متغير وكل متغير حادث" ينتج قولنا "العالم حادث". فهل العلم الذي حصل بالمتواتر ضروري أو نظري؟

1- ضروري: وهو مذهب الجمهور واختاره ابن قدامة وهو قول القاضي، والدليل على ذلك:

أ- أننا نجد أنفسنا مضطرين إليه كالعلم بوجود مكة.

ب- ولو كان نظريا لما حصله من ليس من أهل النظر كالنساء والصبيان والجهلاء، ولكن هؤلاء حصلوه وعلموه، فدل على أنه ليس نظريا.

ت- ولو كان نظريا لساغ فيه الخلاف عقلا، وهذا ليس حاصلا في المتواتر لأن العقل اضطر إلى التصديق به.

2- نظري: ذهب إلى ذلك أبو الخطاب، وأبو القاسم الكعبي البلخي ووافقه أبو الحسين البصري وأبو بكر الدقاق وابن القطان، وحجتهم أنه لو كان ضروريا لما احتاج للنظر في المقدمتين، ولكنه محتاج إلى النظر فيهما، إذ يقال في المقدمة الأولى إن هؤلاء مع اختلاف أحوالهم وكثرتهم يمتنع تواطؤهم على الكذب، ثم إنهم قد اتفقوا على الإخبار عن الواقعة، وهي المقدمة الثانية، فينتج عن ذلك العلم بصدقهم بما أخبروا به، وهذا هو حد العلم النظري.

والخلاف لفظي لا ثمرة علمية له.

ما حصل العلم في واقعة أفاده في غيرها

العدد المفيد للعلم في التواتر، هل هو واحد في كل الوقائع والأشخاص، أو يختلف باختلاف القرائن؟

1- ذهب جمهور الأصوليين إلى أن العلم الحاصل بالتواتر إن اقترنت به قرائن تدل على صدقه فيجوز أن تختلف الوقائع فيه والأشخاص، لتفاوت الأذهان والقرائح، ولاختلاف الوقائع على عظمها وحقارتها، فالقرائن تؤثر في تصديق الخبر وقوته.

2- ذهب القاضي أبو بكر الباقلاني وأبو الحسين البصري إلى أن العدد الذي يفيد العلم في واقعة يفيده في كل واقعة، فإذا بلغ المخبرون حد التواتر فأخبروا عن واقعة بعينها، فأفاد خبرهم العلم فيها، لزم منه أن يكون إخبارهم عن واقعة أخرى مفيدا للعلم فيها، كما أفاد في الواقعة الأولى من غير فرق، ولا يجوز أن يختلف الحال في ذلك حتى لا يفضي إلى التفريق بين المتماثلين، فكيف يحصل العلم بإخبارهم في الواقعة الأولى ولا يحصل في الثانية مع وجود التماثل؟

شروط التواتر

شروط التواتر المتفق عليها التي ترجع إلى المخبرين

1- أن يخبروا عن علم ضروري مستند إلى محسوس، أي مدرك بإحدى الحواس، كقولهم رأينا وسمعنا. فلا يصح التواتر عن شيء قد علم بالنظر والاستدلال، كما لو أخبرنا جمع كبير عن حدوث العالم وعن صدق الأنبياء، فإن ذلك لا يوجب علما ضروريا، لأن المسلمين مع تواترهم يخبرون الدهرية بحدوث العالم وتوحيد الخالق ويخبرون أهل الكتاب بصحة نبوة نبينا ﷺ فلا يقع لهم العلم الضروري بذلك.

2- أن يستوي طرفا الخبر ووسطه في هذه الصفة وفي كمال العدد، والمراد بطرفي الخبر الصحابة وتابعو التابعين، ووسطه هم التابعون.

3- العدد الذي يحصل به التواتر، وهذا الشرط اختلفوا فيه:

أ- فمنهم من قال إنه يشترط في التواتر عدد محصور، واختلف هؤلاء على أقوال فمنهم من قال يحصل باثنين، ومنهم من قال بأربعة، وقال قوم بخمسة، وقال قوم بعشرين، وقال غيرهم بسبعين، وقيل غير ذلك.

ب- ومنهم من قال إن التواتر ليس له عدد محصور، بل متى ما حصل العلم بخبر المخبرين المجرد عن القرائن علمنا أن الخبر متواتر، وهذا هو مذهب جمهور العلماء من فقهاء وأصوليين.

شروط التواتر المختلف عليها

1- كون المخبرين مسلمين عدولا: فلا يقبل التواتر من الكفار ولا من الفساق، نسب هذا المذهب إلى عبد الله بن عبدان الشافعي، و لم يشترطه جمهور العلماء، ذلك أن المتواتر إنما يؤدي إلى العلم بكثرة المخبرين حيث لا يتصور اتفاقهم على الكذب واجتماعهم عليه، وذلك متحقق في الكفار كما هو متحقق بالمسلمين.

2- كون المخبرين لا يحصرهم عدد ولا يحويهم بلد: ذهب إلى ذلك فخر الإسلام البزدوي، ونقله ابن مفلح عن بعض الفقهاء، و لم يشترطه جمهور العلماء، وذلك لمخالفة الواقع المشاهد فإن أهل الجمعة مثلا لو أخبروا بسقوط الإمام عن المنبر قتيلا عُلم صدقهم مع دخولهم تحت الحصر.

أخبار الآحاد

تعريف الآحاد

هو ما عدا التواتر.

أي أنه ما عدم شروط التواتر أو بعضها، فإذا استند الخبر إلى أمر عقلي أو غيبي غير محسوس فلا يسمى متواترا ولو نقله الكافة عن الكافة بعدد يستحيل تواطؤهم على الكذب، وذلك لفقد الشرط الأول من شروط المتواتر، وهكذا في بقية الشروط.

اختلاف الرواية عن الإمام أحمد في حصول العلم بخبر الواحد

1- **الرواية الأولى:** أن خبر الواحد لا يفيد العلم، ولا يحصل به، بل يفيد الظن فقط، وإليه ذهب جمهور الحنابلة من المتقدمين والمتأخرين. قال أبو الخطاب: (خبر الواحد لا يقتضي العلم، قال في رواية الأثرم: "إذا جاء الحديث عن النبيﷺ بإسناد صحيح فيه حكم أو فرض، عملت به ودِنْتُ الله تعالى به، ولا أشهد أن النبيﷺ قال ذلك." فقد نص على أنه لا يقطع به)، ولهم على ذلك أدلة:

أ- أنا نعلم ضرورة أننا لا نصدق كل خبر نسمعه.

ب- أنه لو أفاد العلم لما تعارض خبران، لأن العلمين لا يتعارضان، لكنا رأينا التعارض كثيرا في أخبار الآحاد.

ت- إن خبر الآحاد لو أفاد العلم لجاز نسخ القرآن والأخبار المتواترة به لكونه في منزلتهما في إفادة العلم.

ث- لو كان خبر الآحاد مفيدا للعلم لوجب الحكم بشاهد واحد، و لم يحتج معه إلى شاهد آخر ولا إلى اليمين عند عدم الشاهد، ولا إلى الزيادة على الواحد في الشهادة بالزنا.

ج- لو كان خبر الآحاد مفيدا للعلم لاستوى في الإخبار به العدل والفاسق كما استويا في الخبر المتواتر، حيث إن خبر المتواتر لم يختلف باختلاف صفة المخبرين، بل استوى في ذلك العدول والفساق وغيرهم، ولكن في خبر الواحد يشترط في المخبر أن يكون عدلا تقوية له، فلا يقبل خبر الفاسق، فلو كان خبر الواحد مفيدا للعلم لما فرق بينهما.

2- **الرواية الثانية:** أن خبر الواحد يفيد العلم، ويحصل به، روى حنبل بن إسحاق بن حنبل أن الإمام أحمد قال في أحاديث الرؤية: (نعلم أنها حق نقطع على العلم بها). وقد خرّج علماء الحنابلة هذه الرواية على احتمالات:

أ- الاحتمال الأول: أن هذا يحتمل أنه أراد المتواتر المعنوي الذي كثرت رواته وتلقته الأمة بالقبول ودلت القرائن على صدق قائله.

ب- الاحتمال الثاني: أنه يحتمل أن خبر الواحد عند الإمام يفيد بنفسه العلم مطلقا في الشرع وإنما ذكر أحاديث الرؤية كمثال. وذهب إلى هذا المذهب بعض أهل الحديث، وحكاه ابن حزم عن داود الظاهري، والحسين بن علي الكرابيسي، والحارث بن أسد المحاسبي، واختاره ابن خويز منداد من المالكية.

ت- الاحتمال الثالث: فهو أن الإمام يقول بحصول العلم بخبر الواحد فيما نقله الأئمة الذين حصل الاتفاق على عدالتهم وثقتهم وإتقانهم ونقل من طرق متساوية وتلقته الأمة بالقبول و لم ينكره منهم منكر. وهذا المذهب هو الذي أيده ابن قدامة وذهب إليه كثير من العلماء كابن حمدان الحنبلي وإمام الحرمين والغزالي والآمدي

والرازي وابن الحاجب وناصر الدين البيضاوي وتاج الدين ابن السبكي والأنصاري والنظام وغيرهم.

حكم التعبد بخبر الواحد عقلا وسمعا

حكم التعبد بخبر الواحد عقلا

1- يستحيل عقلا العمل بخبر الآحاد، ولا يجوز التعبد به، وهذا قول أكثر القدرية -المعتزلة- وبعض أهل الظاهر، قالوا: إن خبر الواحد يحتمل أن يكون كذبا، فالعمل به عمل بالجهل -وهو قبيح عقلا- والعقل لا يجيز العمل بالقبيح، وامتثال أمر الشارع يجب أن يكون بطريق علمي يقيني ليكون المكلف على يقين وأمان من الخطأ.

والجواب عن هذا: بأن الشرع قد ورد فيه تعبدات ظنية لا اختلاف في العمل بموجبها، كالحكم بالشهادة -إذ قد يكون الشاهد كاذبا-، وكالعمل بقول المفتي -وقد يكون مخطئا.

2- يجب العمل بخبر الواحد عقلا، وهذا قول أبي الخطاب، حيث قال: (نص عليه في رواية جماعة منهم أبو الحارث: إذا جاء خبر الواحد، وكان إسناده صحيحاً وجب العمل به)، واستدل على هذا بثلاثة أدلة:

أ- أننا لو أوجبنا العمل بالقواطع دون الظن لتعطلت الأحكام لقلة القواطع وندرتها وقلة مدارك اليقين.

ب- أن النبي ﷺ مبعوث إلى الناس كافة ولا يمكنه أن يخاطب الناس جميعهم، ولا يمكن أيضا أن يبلغهم عن طريق التواتر فلزم عقلا إبلاغهم بخبر الآحاد، ويجب عليهم قبوله.

3- التعبد بخبر الواحد لا يجب عقلا ولا يستحيل بل هو جائز، وهو قول الأكثرين.

1- **يجوز التعبد بخبر الواحد من جهة السمع**، وهذا قول الجمهور وهو مذهب العلماء المعتد بأقوالهم من فقهاء وأصوليين، واستدلوا بـــ:

أ- إجماع الصحابة ﷺ على قبوله، فإنه قد اشتهر ذلك عنهم في وقائع لا تنحصر إن لم يتواتر آحادها حصل العلم بمجموعها. وذكروا عدة أمثله، منها قبول أبي بكر الصديق ﷺ بخبر المغيرة بن شعبة ومحمد بن مسلمة في ميراث الجدة، وقبول عمر بن الخطاب ﷺ لخبر حمل بن مالك بن النابغة في قصة الجنين، ورجوعه إلى خبر عبد الرحمن بن عوف ﷺ في أخذ الجزية من المجوس، ورجوع أهل قباء إلى خبر الواحد في التحويل إلى الكعبة.

ب- ما تواتر من إنفاذ رسول الله ﷺ أمراءه ورسله وقضاته وسعاته إلى الأطراف لتبليغ الأحكام والقضاء وأخذ الصدقات وتبليغ الرسالة، وقد قال البخاري في صحيحه: باب ما جاء في إجازة خبر الواحد الصدوق في الأذان والصلاة والصوم والفرائض والأحكام...، ثم ساق أحاديث في وقائع متعددة كلها دالة على إلزامه ﷺ بقبول خبر الآحاد.

ت- أن الإجماع انعقد على وجوب قبول قول المفتي فيما يخبر به عن ظنه، فما يخبر به عن السماع الذي لا يشك فيه أولى.

2- **لا يجوز التعبد بخبر الواحد سمعا**: ذهب إلى ذلك محمد بن داوود الظاهري ومحمد بن إسحاق القاساني الظاهري، ونسبه الغزالي إلى جماهير القدرية، واستدلوا:

أ- بعدم قبول النبي ﷺ لخبر ذي اليدين لما قال له أقصرت الصلاة أم نسيت.

ب- وأن أبا بكر ﷺ لم يقبل خبر المغيرة في ميراث الجدة حتى شهد معه محمد بن مسلمة.

ت- وأن عمر ﷺ لم يقبل خبر أبي موسى في الاستئذان ثلاثا حتى شهد معه أبو سعيد الخدري.

◆ جواب الجمهور

والجواب من وجهين:

1- الوجه الأول: أن هذا اعتراف من المخالف بقبول خبر الآحاد، وإذن فهو إقرار منه بمحل النزاع، لأن شهادة محمد بن مسلمة مع المغيرة، وأبي سعيد مع أبي موسى لا تنقل الخبر من كونه آحادا.

2- الوجه الثاني: أن تلك الوقائع ليس فيها ما يدل على عدم قبول خبر الآحاد، وذلك كالآتي:

أ- عدم تصديق النبي ﷺ لذي اليدين لأنه كان يظن خلاف ما أخبر به، ولذا قال له: (كل ذلك لم يكن). وقد أجاب ابن قدامة بجواب آخر فقال: ليعلمهم: أن هذا الحكم لا يؤخذ فيه بقول الواحد.

ب- وأما أبو بكر رضي الله عنه فلم يرد قول المغيرة، وإنما طلب الاستظهار بشهادة آخر معه، ولو لم يجد غيره لقبله منفردا.

ت- وأما عمر رضي الله عنه فإنه قال لأبي موسى ما قال سدا للذريعة، لئلا يكون الناس كلما توجه إلى أحد منهم لوم وضع حديثا عن النبي ﷺ يرفع به عنه ذلك اللوم.

شروط الراوي

يعتبر في الراوي المقبول روايته أربعة شروط: الإسلام، والتكليف، والعدالة، والضبط.

رواية الكافر

الكافر على قسمين:

1- الكافر الذي ينتمي إلى دين غير دين الإسلام، سواء كان يهوديا أو نصرانيا أو كان مجوسيا أو مشركا. فمثل هذا وقع الاتفاق على عدم قبول روايته حال الأداء، أما إذا سمع حال الكفر وأدى حال الإسلام فيقبل مثل حديث أبي سفيان مع هرقل، وحديث جبير بن مطعم عن قراءة النبيﷺ لسورة الطور في صلاة المغرب.

2- الكافر المتأول وهو الذي قد قال ببدعة كفره بها أهل السنة والجماعة، وظاهر كلام المؤلف عدم قبول روايته. قال الشنقيطي: اعلم أن الكافر لا تقبل روايته على التحقيق ولو كان متأولا معظما للدين، لأن منصب القبول لا يستفاد بغير الإسلام، وخلاف من خالف في هذا لا يعول عليه.

رواية المبتدعة

- **منشأ الخلاف في قبول رواية صاحب البدعة:**

1- هل صاحب البدعة يجب هجره فمن ثم لا تقبل روايته.

2- هل كل مجتهد في العقائد مخالف للحق يكون آثما عاصيا لله عز وجل أو لا.

3- هل الرواية إكرام للراوي فيكون المبتدع لا يستحق الإكرام، أم نقول إن الرواية من باب نقل الأمر الديني الشرعي فمن ثم نقول بقبول روايته.

- اتفقوا على أن من يستجيز الكذب في الرواية لا تقبل روايته، مثال الخطابية فإنه لا تقبل روايتهم لأنهم يستجيزون الكذب في نقل الحديث ويقولون نكذب له ولسنا نكذب عليه، والخلاف إنما هو في المبتدع الذي يرى تحريم الكذب في نقل الأخبار النبوية، **والمبتدع ينقسم إلى قسمين:**

1- من كان داعيا إلى بدعته: فهذا إذا روى خبرا يعضد بدعته ويقويها فإنه لا تقبل روايته، وذلك لأنه يتشبث بأدنى رواية تدل على مذهبه ويحاول أن يقويها لتكون مؤيدة لبدعته.

2- من كان غير داعية إلى بدعته: فهذا قد اختلف العلماء فيه على ثلاثة أقوال:

أ- **أن روايته مقبولة:** وهذا قول طوائف من أهل العلم من الأصوليين والمحدثين، واستدلوا بعدد من الأدلة: منها أن هؤلاء المبتدعة معذورون في كثير من أقوالهم لعدم وصول الحق لهم بطريق صحيح، ومنها إجماع السلف على قبول رواية المبتدعة، لذلك وجد في الصحيحين وغيرهما رواية عن القدرية والخوارج والمرجئة. ورواية الإمام أحمد في ذلك: (واحتملوا من المرجئة الحديث، ويكتب عن القدري إذا لم يكن داعية).

ب- **لا تقبل روايته:** وهذا هو قول الإمام مالك وإحدى الروايات عن الإمام أحمد فقد استعظم الرواية عن سعد العوفي وقال: (هو جهمي ذاك امتحن فأجاب قبل أن يكون ترهيب)، وهو اختيار القاضي أبي بكر الباقلاني، واستدلوا بأن الفسق الاعتقادي أعظم من الفسق العملي، وصاحب الفسق العملي مردود الشهادة فمن باب أولى أن يرد الفاسق لبدعته.

ت- **التفريق بين أنواع البدع:** فإن كانت البدعة مغلظة ردت الرواية، وإن كانت خفيفة قبلت الرواية، وإن كانت متوسطة فرقنا بين الداعي وغير الداعي.

شرط التكليف

- المجنون لا تقبل روايته مطلقا، لا في التحمل ولا في الأداء. وأما الصبي فيقبل في التحمل دون الأداء.
- **وأدلة قبول تحمل الخبر من الصبي:**

1- لأنه لا خلل في سماعه ولا في أدائه، حيث إن الصبي قد سمع الخبر وهو مميز وحفظه وضبطه. أما في الأداء فلا خلل فيه حيث كان بالغا عاقلا.

2- اتفاق السلف على قبول خبر أصاغر الصحابة كابن عباس، وعبد الله بن جعفر، وعبد الله بن الزبير، والحسن، والحسين، والنعمان بن بشير وغيرهم رضي الله عنهم.

3- انعقاد إجماع السلف والخلف على إحضار الصبيان مجالس سماع الأحاديث والأخبار.

4- قياس الرواية على الشهادة، فقد أجمع العلماء على ما تحمله الصبي من الشهادة قبل البلوغ إذا شهد به بعد البلوغ قبلت شهادته، فالرواية أولى بالقبول.

خبر مجهول العدالة

1- الحنفية على أن الأصل في المسلم العدالة، ولهذا فإنهم يقبلون خبر مجهول الحال في العدالة[23] ما لم يقل دليل على جرحه، واستدلوا:

أ- بأن النبيﷺ قد قبل شهادة الأعرابي برؤية الهلال و لم يعرف عنه إلا الإسلام.

ب- وأن الصحابة كانوا يقبلون رواية الأعراب والعبيد والنساء لأنهم لم يعرفوهم بفسق.

ت- وأن من أسلم من الكفار ثم روى فور إسلامه، فروايته مقبولة، ولا مستند لقبولها إلا إسلامه وعدم العلم بفسقه بعد إسلامه.

ث- أنه لو أخبر بطهارة ماء أو أنه على طهارة أو أن هذه الجارية ملكه، أو أنها خالية من زوج، قبل قوله في ذلك كله.

2- الجمهور يقولون: لا نحكم لأحد بالعدالة حتى تقوم البينة على ذلك، ويقولون إن الأصل في الناس جهالة أحوالهم، ولهذا فإنهم لا يقبلون شهادة شاهد حتى تقوم البينة على عدالته، ولا يقبلون رواية مجهول العدالة، وأجابوا عن حجج الحنفية بقولهم:

أ- قبوله ﷺ لشهادة الأعرابي لم يتعين فيه كون الأعرابي كان مجهولا عنده، لاحتمال أنه يكون قد علم بعدالته بوحي أو بغيره أو يكون زكاه بعض الصحابة.

ب- وأن الصحابة كلهم عدول، وما كانوا يقبلون رواية أحد من غير الصحابة من العبيد والنساء إلا من عرفوا صدقه وعدالته.

---

[23] . أما مجهول الحال في الشروط الثلاثة: الإسلام، والتكليف، والضبط فقد اتفق العلماء على عدم قبول خبره.

ت- وأما قريب العهد بالكفر ممن أسلم ثم روى، فإن كان صحابيا فله عدالة الصحابة، وطراوة إسلامه ورغبته في الدين تجعله يتباعد عن الكذب، وأما إن كان من غير الصحابة فلا نسلم قبول روايته حتى تعرف عدالته.

ث- وأما من أخبر عن نجاسة الماء أو طهارته من غير الصحابة فلا تصدق روايته إلا إذا ثبتت عدالته.

ج- وأما قول البائع إن هذه السلعة له، وأن هذه الأمة لا زوج لها، فقد رخص الشارع في قبول ذلك في المعاملات لشدة حاجة الناس إليها.

ما لا يشترط في الراوي

1- **الذكورية:** فإن الصحابة قبلوا قول عائشة رضي الله عنها وغيرها من النساء، إذ الرواية ليست كالشهادة، فالنساء في باب الرواية هن والرجال سواء.

2- **البصر:** فإن الصحابة كانوا يروون عن عائشة – رضي الله عنها – اعتمادا على صوتها وهم كالضرير في حقها، كما أن الصحابة قبلوا خبر ابن مكتوم وعتبان بن مالك رضي الله عنهما دون نكير.

3- **كون الراوي فقيها:** لقوله صلى الله عليه وسلم: (رب حامل فقه غير فقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه)، كما أن الصحابة كانوا ينقلون خبر الأعرابي الذي لا يروي إلا حديثا واحدا.

قال الشنقيطي رحمه الله: والمقرر في أصول مالك وأبي حنيفة أنهما لا يقبلان رواية غير الفقيه، وبعضهم يقيده عن أبي حنيفة بما إذا خالف رواية غير الفقيه القياس، وبهذه القاعدة ردوا كثيرا من أحاديث أبي هريرة رضي الله عنه بدعوى أنه غير فقيه، وأن روايته مخالفة للقياس، ومثاله ردهم لحديثه في المصراة أنه يردها إذا حلبها وصاعا من تمر. والمروي في أصول المالكية عن مالك عدم قبول رواية غير الفقيه مطلقا، بدعوى أن غير الفقيه لا يوثق بفهمه الكلام على

وجهه، فربما فهم غير المقصود لعدم فقهه، وربما نقله بالمعنى فيقع بذلك الخلل في روايته، ولا شك أن هذا باطل من وجهين:

الأول: أن عدالته تمنعه من أن يقول شيئا لم يفهمه، ولم يجزم بفهمه، مع أن معنى الكلام الذي لا خفاء فيه ولا إجمال يفهمه على وجهه غير الفقيه كما لا يخفى.

الثاني: أن النبيﷺ بين أنه قد يحمل الفقه غير الفقيه، وذلك نص في محل النزاع، وهو ثابت عنه كما في حديث زيد بن ثابت رضي الله عنه.

4- **عدم القرابة أو عدم العداوة:** فلو كانت خصومة بين اثنين ثم روى قريب أحدهما أو عدوه حديثا عن النبيﷺ يقتضي نفع ذلك القريب، أو ضر ذلك العدو، فلا يقدح في روايته بتلك العداوة أو القرابة، لأن حكم الرواية عام لكل الناس، لا يختص بشخص بعينه، بخلاف الشهادة. مثاله أن تثبت السرقة على شخص فروى عدو له (ومن سرق فاقطعوه)، أو يثبت حق بشاهد واحد فروى أبوه أو ابنه أن النبيﷺ قضى بشاهد ويمين.

5- **معرفة نسب الراوي:** فلا يشترط أن يكون الراوي معروف النسب.

- يكفي في مسائل الجرح والتعديل واحد ليس من عادته أن يتساهل في التعديل، أو يبالغ في الجرح، وهذا مذهب الأئمة الأربعة وأكثر العلماء.
- والصحيح قبول تزكية العبد والمرأة، كما تقبل روايتهما.

في التزكية والجرح

معنى التعديل والجرح

- معنى التزكية التعديل وهو أن ينسب إلى الشخص ما يصح قبول روايته من أجله شرعا، وذلك بأن ينسبه إلى الخير والعفة والصيانة والمروءة والصدق والتدين بفعل الواجبات وترك المحرمات، لدلالة هذه الأحوال على تحري الصدق والبعد عن الكذب.

- معنى الجرح في الاصطلاح: أن ينسب إلى الشخص ما يُرَد قوله لأجله، بأن ينسبه إلى ما يخل بالعدالة.

قبول الجرح إذا لم يتبين سببه

1- يقبل بدون سبب، لأن عدالته تمنعه من الجرح بأمر غير قادح، وهو مذهب بعض الحنفية ورواية عن الإمام أحمد: فقد قرئ على الإمام حديث عائشة كانت تلبي (لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك لبيك، إن الحمد والنعمة لك، فقال أبو عبد الله: كان فيه (والملك لا شريك لك) فتركته لأن الناس خالفونا. فهنا ترك الإمام أحمد بعض الحديث لأجل ترك الناس له.

2- لا يقبل إلا بذكر السبب: وذلك لاختلاف الناس فيما يحصل به الجرح، وهو ما نص عليه الإمام الشافعي ورواية عن الإمام أحمد، وقال القرطبي: هو الأكثر من قول مالك، وهو قول أكثر الفقهاء والمحدثين[24].

3- يختلف باختلاف المزكي: فلا يقبل قول كل جارح ولا يرد قول كل جارح، بل ننظر إلى هذا الجارح، فإما أن يكون الجارح أو المزكي عدلا ثقة ضابطا بصيرا بما يجرح به ويعدل فحينها يجب الاكتفاء بمطلق جرحه وتزكيته وتعديله، أو لا يكون كذلك فهذا نستفصله ونسأله عن سبب الجرح والتعديل، وهذا مذهب الغزالي والرازي والآمدي.

تعارض الجرح والتعديل

إذا تعارض الجرح والتعديل بأن عدّل الشاهد أو الراوي طائفة، وجرّحه طائفة، قدمنا الجرح، نص على ذلك كثير من العلماء منهم الرازي والآمدي وابن الصلاح ونقله الخطيب البغدادي عن جمهور العلماء، لأن الجارح تضمن زيادة خفيت على المعدل، من حيث إن مستند المعدل في تعديله استصحاب حال العدالة الأصلية، وعدم الاطلاع على ما ينافيها.

---

[24]. قال الخطيب البغدادي: ذهب إليه الأئمة من حفاظ الحديث ونقاده كالبخاري ومسلم.

- ضعَّف المؤلف قولهم: "يقدم التعديل إذا زاد عدد المعدل على الجارح"، وقد نص أكثر العلماء على تضعيف هذا القول ومن هؤلاء الغزالي والرازي والخطيب البغدادي.

طرق تعديل الراوي

1- القول، وأعلى مراتبها صريح القول، وتمام صريح القول: أن يقول: عدل رضي.

2- الرواية عنه: وفيها ثلاثة مذاهب:

أ- رواية العدل عن غيره تعديل له مطلقا: وهو رواية عن الإمام أحمد، وذهب إلى ذلك أبو يعلى، وأبو الخطاب، وهو مذهب بعض الشافعية.

ب- رواية العدل عن غيره لا تعتبر تعديلا له مطلقا: وهو الرواية الثانية عن الإمام أحمد، وبه جزم الماوردي وأبو الحسين القطان وصححه ابن الصلاح وقال: ذهب إليه أكثر العلماء من أهل الحديث وغيرهم، واختاره القاضي أبو بكر الباقلاني وابن حزم والخطيب البغدادي، وهو مذهب أكثر الشافعية والمالكية.

ت- أنه إن عرف من عادته أو صريح قوله أنه لا يستجيز الرواية إلا عن العدل كانت الرواية تعديلا له وإلا فلا: اختاره ابن قدامة والغزالي والرازي والآمدي وابن القشيري وصفي الدين الهندي والبخاري ومسلم في صحيحهما وابن الحاجب والكمال بن الهمام وابن عبد الشكور، قال المازري: هذا قول الحذاق من العلماء.

3- العمل بخبره.

4- الحكم بشهادته: وهو أعلى مراتب التعديل مطلقا بلا خلاف.

عدالة الصحابة

- جمهور العلماء على أن الصحابة كلهم عدول[25] فإذا روى الصحابي خبرا من الأخبار فيجب قبوله ولا يبحث عن عدالته، نسب هذا المذهب إلى جمهور العلماء كثير من العلماء منهم ابن قدامة والغزالي وإمام الحرمين والآمدي والمجد ابن تيمية والإسنوي والأبياري وصفي الدين الحنبلي وابن الصلاح. ومن أدلة تعديلهم:

1- قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلۡأَوَّلُونَ مِنَ ٱلۡمُهَٰجِرِينَ وَٱلۡأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحۡسَٰنٖ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ وَرَضُواْ عَنۡهُ وَأَعَدَّ لَهُمۡ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي تَحۡتَهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدٗاۚ ذَٰلِكَ ٱلۡفَوۡزُ ٱلۡعَظِيمُ ١٠٠﴾.

2- قوله تعالى: ﴿لَّقَدۡ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ إِذۡ يُبَايِعُونَكَ تَحۡتَ ٱلشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمۡ فَأَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ عَلَيۡهِمۡ وَأَثَٰبَهُمۡ فَتۡحٗا قَرِيبٗا ١٨﴾.

3- قوله تعالى: ﴿مُّحَمَّدٞ رَّسُولُ ٱللَّهِۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلۡكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيۡنَهُمۡۖ تَرَىٰهُمۡ رُكَّعٗا سُجَّدٗا يَبۡتَغُونَ فَضۡلٗا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضۡوَٰنٗاۖ سِيمَاهُمۡ فِي وُجُوهِهِم مِّنۡ أَثَرِ ٱلسُّجُودِۚ ذَٰلِكَ مَثَلُهُمۡ فِي ٱلتَّوۡرَىٰةِۚ وَمَثَلُهُمۡ فِي ٱلۡإِنجِيلِ كَزَرۡعٍ أَخۡرَجَ شَطۡـَٔهُۥ فَـَٔازَرَهُۥ فَٱسۡتَغۡلَظَ فَٱسۡتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ يُعۡجِبُ ٱلزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ ٱلۡكُفَّارَۗ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِنۡهُم مَّغۡفِرَةٗ وَأَجۡرًا عَظِيمَۢا ٢٩﴾.

4- قول النبي ﷺ: (خير الناس قرني ثم الذين يلونهم).

5- قول النبي ﷺ: (إن الله اختارني واختار لي أصحابا وأصهارا وأنصارا).

6- لو لم ترد هذه النصوص بتعديلهم لكان فيما تواتر من صلاحهم وطاعتهم لله ولرسوله ببذلهم أنفسهم وأموالهم ما يكفي للقطع بعدالتهم.

- وقيل: إن حكم الصحابة في العدالة حكم غيرهم فيبحث عنها كغيرهم.
- وقيل: إنهم كلهم عدول إلى ما قبل الفتن.

[25] . قال ابن حجر في مقدمة الإصابة: اتفق أهل السنة على أن الجميع عدول، ولم يخالف في ذلك إلا شذوذ من المبتدعة.

- وقيل: إن كل من قاتل عليا ﷺ فهو فاسق مردود الرواية والشهادة، نظرا لخروجهم عن الإمام الحق.
- وقيل: إن من كان مشتهرا بالصحبة والملازمة فهو عدل، ومن لم يشتهر فيبحث عن عدالته، وممن اختار هذا التفصيل المازري والقرافي وغيرهما[26].

رواية المحدود بالقذف

1- ذهب جمهور العلماء إلى أن روايته مقبولة، فلا يرد خبره، بشرط أن يكون قد أخرج القول بالقذف مخرج الشهادة، لأن نقصان عدد الشهادة لم يكن من جهته، فلا يقدح ذلك بعدالة المحدود في القذف، ولأن الناس قد أجمعوا على قبول رواية أبي بكرة ﷺ مع أن عمر ﷺ جلده حد القذف.

وأما إذا أخرجه مخرج القذف بغير لفظ الشهادة فلا تقبل روايته إلا إذا ثبتت توبته بدليل قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ثُمَّ لَمۡ يَأۡتُواْ بِأَرۡبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةً وَلَا تَقۡبَلُواْ لَهُمۡ شَهَٰدَةً أَبَدًاۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ ٤ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِنۢ بَعۡدِ ذَٰلِكَ وَأَصۡلَحُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ٥﴾.

2- ذهب جمهور الحنفية إلى أن المحدود في القذف تقبل روايته مطلقا، سواء كان قوله بلفظ الشهادة أو لا.

3- أن المحدود في القذف لا تقبل روايته مطلقا، وهذا قد نسب إلى الإمام أبي حنيفة، لكن ظاهر مذهب الحنفية على خلافه.

[26] . قال الشنقيطي: والصواب -إن شاء الله تعالى- هو مذهب الجمهور، وأنهم كلهم عدول -رضي الله عنهم-، سواء لازموه أو اجتمعوا به وذهبوا، وقد أطبق العلماء على قبول رواية وائل بن حُجر، ومالك بن الحويرث، وعثمان بن أبي العاص الثقفي، وغيرهم ممن اشتهرت صحبتهم ورواياتهم عنهﷺ مع أنهم وفدوا إليه واجتمعوا به ورجعوا إلى أهليهم و لم يلازموه.

كيفية الرواية

مراتب الرواية لغير الصحابي

1- **قراءة الشيخ على الراوي:** وهذه الرتبة هي أعلى المراتب وأقواها عند المحدثين وأكثر والأصوليين، وهي النهاية في التحمل، لأنها طريق رسول الله ﷺ، وهو أبعد عن الخطأ والسهو.

صيغة هذه المرتبة: أن يقول الراوي: حدثني، وأخبرني، وقال فلان، وسمعته يقول. قال الخطيب البغدادي: (أرفع الدرجات –في هذه المرتبة–: أسمعنا، ثم حدثنا، وحدثني، ثم أخبرنا، وهذا كثير في الاستعمال، ثم أنبأنا، ونبأنا، وهو قليل في الاستعمال).

2- **قراءة الراوي على الشيخ:** ومذهب معظم علماء الحجاز والكوفة وهو مروي عن الإمام مالك أنه لا فرق بين قراءة الشيخ على الراوي وبين قراءة الراوي على الشيخ[27].

وبالاتفاق إذا قال الراوي للشيخ بعد الفراغ من القراءة: هل سمعت أيها الشيخ فيقول الشيخ نعم أو يقول: الأمر كما قرئ علي، فتجوز الرواية.

واختلفوا فيما إذا سكت الشيخ، فذهب جمهور العلماء إلى أنه تجوز الرواية عنه ويجب العمل به لأنه إذا لم يكن صحيحا لم يسكت، وذهب بعض أهل الظاهر إلى أنه لا تجوز الرواية عنه ولا العمل به، لأن سكوته لا يكفي في الدلالة على صحة ما قرأه فقد يكون غافلا أو مكرها أو نحو ذلك.

صيغة هذه المرتبة: أن يقول الراوي أنبأنا وحدثنا فلان قراءة عليه.

وهل يجوز أن يقول أخبرنا أو حدثنا مطلقا؟ على روايتين عن الإمام أحمد، وعدم الجواز هو مذهب كثير من العلماء منهم عبد الله بن المبارك والنسائي ويحيى بن يحيى والغزالي وأبو

[27]. وهناك مذهب ثالث وهو أن قراءة الراوي على الشيخ أقوى من قراءة الشيخ على الراوي، وهذا قد روي عن الإمام أبي حنيفة، دليل ذلك أن عناية الطالب أشد عادة، فإذا قرأ التلميذ على الشيخ كانت المحافظة من الطرفين، وإذا قرأ الشيخ لا تكون المحافظة إلا منه.

إسحاق الشيرازي والآمدي وأبو الحسين البصري، والإمام مسلم. وأما الجواز فقال ابن قدامة هو قول أكثر الفقهاء، وهي الرواية الثانية عن الإمام أحمد، ومذهب كثير من العلماء منهم الإمام أبو حنيفة والإمام مالك والإمام البخاري وسفيان بن عيينة ويحيى بن سعيد القطان والقاضي أبو يعلى والخلال وأبو بكر عبد العزيز ومحمد بن الحسن وأبو يوسف ومعظم الحجازيين والكوفيين والزهري، فعند هؤلاء أن هذا مثل السماع.

3- **الإجازة:** وهي أن يقول الشيخ: أجزت لك أن تروي عني الكتاب الفلاني، أو ما صح عندك من مسموعاتي. أجاز بها الأئمة الثلاثة" مالك، والشافعي، وأحمد، وجمهور العلماء من فقهاء وأصوليين، وحكى القاضي عياض والقاضي أبو بكر الباقلاني والباجي الإجماع على جواز الرواية بها، وحملوا كلام المانعين لها على الكراهة، قال الإمام أحمد: (لو بطلت الإجازة لضاع العلم).

4- **المناولة:** وهو أن يقول الشيخ: خذ هذا الكتاب فاروه عني، وهي كالإجازة، وجمهور العلماء على جواز الرواية بالمناولة، وحكي عن الإمام أبي حنيفة وأبي يوسف أنه لا تجوز الرواية بالمناولة والإجازة، كما ذهب إلى ذلك شعبة بن الحجاج، وأبو زرعة، وحكي عن إبراهيم الحربي، واختاره بعض الشافعية منهم القاضي حسين والماوردي والروياني، وابن حزم.

انفراد الثقة في الحديث بزيادة

- الثقة إذا روى زيادة في الحديث لم يروها غيره، بل انفرد بها، فروايته لها مقبولة، واستدل المؤلف بأمرين:

1- أن الثقة لو انفرد بحديث لقُبل، فكذلك الزيادة في حديث.

2- إمكان انفراده دون غيره بحفظ الزيادة:

- لاحتمال أن يكون النبيﷺ ذكر الحديث في مجلسين، وذكر الزيادة في أحدهما دون الآخر.
- كما يحتمل أيضا أن الراوي الذي لم يرو الزيادة دخل في أثناء المجلس وقد سمع غيره الزيادة قبل دخوله، كما حدث لعقبة بن عامر رضي الله عنه.
- أو عرض له في أثناء الحديث ما يزعجه أو يدهشه عن الإصغاء أو ما يوجب له القيام عن تمام الحديث كما حدث مع عمران بن حصين رضي الله عنه حينما ذهبت ناقته أثناء الحديث.

حكم رواية الحديث بالمعنى

1- **الجواز**: وهو قول الجمهور واشترطوا لذلك شروطا، وهي:

أ- أن يكون المستبدل للفظ بآخر قادرا على التمييز بين المحتمل وغير المحتمل، والظاهر والأظهر، والعام والأعم.

ب- أن يكون عالما باللفظ وبالمرادف له من الألفاظ الأخرى، حتى يكون الاستبدال بلفظ يؤدي المؤدى ذاته.

ت- أن يكون تبديل اللفظ باللفظ نتيجة فهم قاطع للمعنى الذي ورد به الحديث، وليس نتيجة اجتهاد بطريق الاستنباط والاستدلال.

ث- أن يكون الراوي عالما بمواقع الخطاب -ما يقع في ألفاظ الخطاب من عموم وخصوص وإطلاق وتقييد ونص وظاهر ومنطوق ومفهوم ونحو ذلك- ودقائق الألفاظ، حتى لا يلتبس عليه شيء منها بآخر.

وحججهم في الجواز:

أ- الإجماع على جواز شرح الشرع للعجم بلسانهم، فإذا جاز إبدال كلمة عربية بكلمة أعجمية فإبدالها بكلمة عربية أولى.

ب- أن سفراء النبيﷺ كانوا يبلغونهم أوامره بلغتهم.

ت- أن الخطب المتحدة والوقائع المتحدة رواها الصحابة بألفاظ مختلفة والمعنى واحد.

ث- أن من سمع شاهدا يشهد بالعجمية جاز أن يشهد على شهادته بالعربية، والشهادة آكد من الرواية.

ج- أن الرواية بالمعنى عن غير النبي ﷺ جائزة، فكذلك الرواية عنه، بجامع حرمة الكذب فيهما معا.

2- **عدم الجواز**: وهذا المنع حكي عن ابن عمر رضي الله عنهما، وعن جماعة من التابعين وعلى رأسهم محمد بن سيرين، كما حكي عن أهل الظاهر، وعزّاه بعضهم إلى الإمامين مالك وأحمد في إحدى الروايتين عنه، وحجتهم قوله ﷺ: (نضر الله امرءا سمع مقالتي فأداها كما سمعها فرب مبلغ أوعى من سامع) فكأن الذين رووه بالمعنى لا يستحقون نضارة الوجه وهو نوع زجر وتوبيخ يقتضي المنع من رواية الحديث بالمعنى.

قال الشنقيطي: والتحقيق في هذه المسألة هو ما ذهب إليه الجمهور من جواز نقل الحديث بالمعنى بالشروط المتقدمة، لأنه غير متعبد بلفظه، والمقصود منه المعنى، فإذا أدى المعنى على حقيقته كفى ذلك دون اللفظ، ومن أتى بالمعنى بتمامه فقد أداه كما سمعه، فيدخل في قوله (فأداها كما سمعها)، ويدل لهذا قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَفِي ٱلصُّحُفِ ٱلْأُولَىٰ ۝١٨ صُحُفِ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ ۝١٩﴾ والذي في تلك الصحف إنما هو معنى ما ذكر لا لفظه، وأمثال ذلك كثيرة في القرآن.

وقال أيضا: اعلم أن الخلاف في جواز نقل الحديث بالمعنى إنما هو في غير المتعبد بلفظه، أما ما تعبد بلفظه كالأذان والإقامة والتشهد والتكبير في الصلاة، ونحو ذلك، فلا يجوز نقله بالمعنى لأنه متعبد بلفظه. وقال بعض أهل العلم: وكذلك جوامع الكلم التي أوتيها النبي ﷺ، فلا يجوز نقلها بالمعنى إذ لا يقدر غيره على الإتيان بمثلها مثل: (الخراج بالضمان) و (البينة على المدعي) و (العجماء جبار) و (لا ضرر ولا ضرار).

قال في كشف الساتر: هذا الخلاف في الحقيقة كان جاريا ومعتبرا قبل التدوين في المصنفات وبطون الكتب، فأما ما في المصنفات وبطون الكتب فليس لأحد أن يغير لفظ شيء من كتاب مصنف ويثبت فيه لفظا آخر بدلا منه بمعناه.

مراسيل الصحابة

▪ المقصود بمرسل الصحابي: أن يروي الصحابي حديثا عن النبي ﷺ وهو لم يسمعه منه شفاها، بل سمعه من صحابي آخر، واختلفوا في قبوله على مذهبين:

1- **أنها مقبولة مطلقا**، وهذا مذهب الأئمة الأربعة وأتباعهم وجمهور العلماء من السلف والخلف، وذكر أبو الخطاب الإجماع على ذلك. وذلك لأن الأمة اتفقت على قبول رواية ابن عباس ونظرائه من أصاغر الصحابة مع إكثارهم، وأكثر روايتهم عنه ﷺ ليس موصولا، بل هو مراسيل.

2- وشذ قوم منهم القاضي أبو بكر الباقلاني والجويني والغزالي فقالوا: **لا يقبل مرسل الصحابي إلا بشرطين:**

أ- إذا عرف بصريح خبره، كأن يقول: إذا قلت قال الرسول ﷺ كذا فإنما سمعته منه مباشرة، أو من صحابي آخر، ولا أروي عن غير صحابي.

ب- أن يعرف من عادته المطردة أنه لا يروي إلا عن الصحابة، ولا يروي عن أحد غيرهم.

مراسيل غير الصحابة

▪ مراسيل غير الصحابة: وذلك بأن يقول قال النبي ﷺ من لم يعاصره، أو يقول قال أبو هريرة من لم يدركه، واختلفوا في قبولها على مذهبين:

1- **أن مراسيل غير الصحابة مقبولة مطلقا**، نص على ذلك الإمام أحمد في رواية الأثرم أنه قال: (إذا قال الرجل من التابعين: حدثني رجل من أصحاب النبيﷺ و لم يسمه فالحديث صحيح) وقد اختارها القاضي أبو يعلى، وهذا ما ذهب إليه الإمامان أبو حنيفة ومالك، وهو اختيار جمهور العلماء من الحنفية والمالكية والحنابلة والمعتزلة وبعض الشافعية كالآمدي، وأدلتهم:

أ- إن الظاهر من العدل الثقة أنه لا يستجيز أن يخبر عن النبيﷺ بقول ويجزم به إلا بعد أن يعلم ثقة ناقله وعدالته.

ب- إن من عادة التابعين إرسال الأخبار، ومن ذلك ما روي عن الأعمش سليمان بن مهران أنه قال: قلت لإبراهيم النخعي إذا حدثتني فأسند، فقال: إذا قلت لك حدثني فلان عن عبد الله -أي ابن مسعود- فهو الذي حدثني، وإن قلت لك: قال عبد الله: فقد حدثني جماعة عنه، وروي ذلك عن الحسن وسعيد بن المسيب والشعبي.

ت- إن التابعين قد شهد لهم رسول اللهﷺ فقال: (خير القرون الذين بعثت فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم)، وليس من شرط قبول الخبر أن يكون ممن يقطع على عدالته، وإنما تعتبر عدالته في الظاهر، وهذا المعنى موجود في التابعين ومن بعدهم.

قال ابن جرير الطبري: إن التابعين أجمعوا بأسرهم على قبول المراسيل، و لم يأت عن أحد إنكارها إلى رأس المئتين، يعني إن أول من أنكر حجيتها الشافعي.

قال أبو الوليد الباجي: إنكار كون المرسل حجة بدعة حدثت بعد المئتين، وذلك لقبولهم مراسيل الأئمة من غير نكير.

2- **أن مراسيل غير الصحابية غير مقبولة**، وهو قول الإمام الشافعي[28] وبعض أهل الحديث واختاره القاضي أبو بكر الباقلاني ورواية عن الإمام أحمد في رواية مهنا عنه حيث

---

[28] . قال الشيخ عبد الكريم النملة: (نسب ابن قدامة هنا عدم قبول مراسيل غير الصحابة مطلقا إلى الإمام الشافعي كما نسبه إليه كثير من الأصوليين، وهذا فيه تساهل في النسبة، لأن الإمام الشافعي لم ينف قبول مرسل غير الصحابي مطلقا، بل قبله، ولكن بقيود، هي كما يلي:

أ- إذا عضده مسند غيره في معنا ما روى.

ب- إذا أرسله آخر وشيوخهما مختلفة.

ت- إذا كان المرسل من كبار التابعين كسعيد بن المسيب.

قال: (سألت أحمد رحمه الله عن حديث ثوبان -أطيعوا قريشا ما استقاموا لكم- فقال: ليس بصحيح، سالم بن أبي الجعد لم يلق ثوبان) قال القاضي أبو يعلى لما نقل ذلك: (فقد حكم ببطلان الحديث لأجل أنه مرسل).

خبر الواحد فيما تعم به البلوى

▪ المراد به: أن يرد خبر واحد ويدل على حكم شرعي يحتاج كل أحد من المكلفين إلى معرفته مع كثرة تكرره ووقوعه كأن يتعلق بأحكام الوضوء أو الصلاة ونحو ذلك مما تشتد حاجة المكلف إلى معرفة حكمه. ومن أمثلته:

أ- ما أخرجه الشيخان عن سالم بن عبد الله عن أبيه: أن رسول الله ﷺ كان يرفع يديه في الركوع والرفع منه.

ب- ما أخرجه أبو داود وابن ماجه والبيهقي عن بسرة بنت صفوان: أن رسول الله ﷺ قال: من مس ذكره فليتوضأ.

ت- ما أخرجه الشيخان عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: إذا أكل أحدكم أو شرب ناسيا فليتم صومه فإنما أطعمه الله وسقاه.

هل يقبل خبر الواحد فيما تعم به البلوى

1- يقبل: وهو مذهب جمهور العلماء من المالكية والشافعية والحنابلة، وأدلتهم:

أ- أن الصحابة رضي الله عنهم رجعوا إلى خبر الواحد فيما تعم به البلوى في عدد من الوقائع، كقبولهم خبر عائشة رضي الله عنها في وجوب الغسل من الجماع بدون إنزال، وخبر رافع بن خديج في المخابرة.

ث- إذا عضده عمل صحابي أو قوله.

ج- إذا عضده قول أكثر أهل العلم.

ح- إذ عرف من حال المرسل أنه لا يروي إلا عن ثقة.

ب- أن الراوي عدل جازم بالرواية وصدقه ممكن فلا يجوز تكذيبه مع إمكان صدقه.

ت- ولأن ما تعم به البلوى يثبت بالقياس، والخبر أولى بالقياس، لأنه أصل له، ومقدم عليه.

ث- ولأن من يمنع قبول خبر الواحد فيما تعم به البلوى قد قبله وعمل به، إذ أن الحنفية أثبتوا الوتر واعتبروه واجبا، كما أبطلوا صلاة ووضوء من قهقه في صلاته، كما أنهم نقضوا الوضوء بخروج النجاسة من غير السبيل، وعملوا بتثنية الإقامة، وكل ذلك مما تعم به البلوى، وقد أثبتوه بخبر الواحد.

ج- ولأن الله ﷻ لم يكلف رسوله إشاعة جميع الأحكام، بل كلفه إشاعة البعض، ورد الخلق في البعض الآخر إلى خبر الواحد، كما ردهم إلى القياس في قاعدة الربا.

2- وقال أكثر الحنفية: لا يقبل، وحجتهم أن ما تعم به البلوى كخروج النجاسة من السبيلين يوجد كثيرا وتنتقض به الطهارة، ولا يحل للنبيﷺ ألا يشيع حكمه، إذ يؤدي إلى إخفاء الشريعة، وإبطال صلاة الخلق، فتجب الإشاعة فيه، وتتوفر الدواعي على نقله، فكيف يخفى حكمه وتقف روايته على الواحد؟

قبول خبر الواحد في الحدود وما يسقط بالشبهات

تثبت الحدود بخبر الواحد، فإذا ورد خبر الواحد بإثبات حد من الحدود الشرعية قُبل ذلك الخبر، ولزم العمل بما اقتضاه من حد في حق من ينطبق عليه، وكذلك إذا ورد الإسقاط بخبر الواحد قُبل ذلك الخبر في إسقاط الحد، فلو قيل لزيد من الناس: لم جامعت هذه الجارية؟ فقال: كنت أظنها زوجتي، وغلب على الظن صدقه في قوله، كان ذلك شبهة في إسقاط حد الزنا عنه، والقول بقول خبر الواحد وما يسقط بالشبهات هو قول جمهور الأصوليين.

وحُكي عن الكرخي أنه لا يقبل، وحجته في هذا أن خبر الواحد مظنون غير مقطوع، فكان الظن فيه شبهة عدم الثبوت، والشبهة تقتضي إسقاط الحد لا إثباته، كما قال النبيﷺ: (ادرؤوا الحدود بالشبهات).

واستدل الجمهور على ما ذهبوا إليه بـــ:

أ- أن الحدود تثبت بالشهادة، فلو أن أربعة من الشهود الرجال شهدوا على إنسان بالزنا ثبت الحد في حقه بناء على شهادتهم، وهي لا تفيد إلا غلبة الظن، وإذا كانت الحدود تثبت بالشهادة فكذلك تثبت بخبر الواحد بجامع إفادة الظن في كلٍّ. ثم إن الأحكام الشرعية تثبت بخبر الواحد، فتثبت الحدود به، لأنها أحكام شرعية، فيكون قبولها به كقبول سائر الأحكام بلا فرق.

ب- أن ما يقبل فيه القياس المستنبط من خبر الواحد يقبل فيه خبر الواحد من باب أولى لأنه هو الأصل، والحدود يُقبل القياس فيها، فقبول خبر الواحد فيها أولى وأحرى تقديما للأصل على الفرع.

هل يقبل خبر الواحد إذا خالف القياس

- لقد اختلف العلماء في ذلك على مذاهب، وأهما مذهبان:

1- أن خبر الواحد يقدم على القياس مطلقا عند تعارضهما: وذهب إلى ذلك جمهور العلماء من فقهاء وأصوليين. ومن أمثلة تقديم الصحابة لخبر الواحد على القياس والرأي:

أ- تقديم عمر ﵁ حديث حمل بن مالك في غرة الجنين، فقد قال عمر بعدما سمع الخبر: (الله أكبر لو لم أسمع بهذا لقضينا بغير هذا).

ب- أن عمر ﵁ كان يفاضل بين ديات الأصابع ويقسمها على قدر منافعها[29]، فلما روي عن النبي ﷺ (في كل إصبع عشر من الإبل) رجع عنه إلى الخبر، وكان بمحضر من الصحابة.

[29]. روى الإمام الشافعي في الرسالة عن سعيد بن المسيب أن عمر بن الخطاب قضى بالإبهام بخمس عشرة، والتي تليها بعشر، وفي الوسطى بعشر، وفي التي تلي الخنصر بتسع، وفي الخنصر بست.

ت- أن عمر ﷺ كان يقول: (الدية للعاقلة ولا ترث المرأة دية زوجها شيئا) حتى قال له الضحاك بن سفيان: كتب إلي رسول الله ﷺ: أن أرث امرأة أشيم الضبابي من دية زوجها، فرجع عمر.

2- أن القياس يقدم على خبر الواحد مطلقا عند تعارضهما: وذهب إلى ذلك بعض العلماء من الحنفية[30] والمالكية[31]، وبعض الحنفية فصَّلوا فقالوا إذا كان الراوي للخبر فقيها كابن عباس وابن عمر ومعاذ وعائشة ونحوهم فإنه يقدم خبرهم على القياس وإن عارضه، اختار هذا أبو بكر الجصاص وأبو زيد الدبوسي والسرخسي والبزدوي والنسفي.

[30] . قال الشيخ عبد الكريم النملة: (إن نسبة تقديم القياس على خبر الواحد مطلقا إذا تعارضا إلى أبي حنيفة ليست صحيحة، ونفى هذه النسبة وأنكرها كثير من علماء الحنفية).

[31] . قال ابن السمعاني: (وقد حُكي عن مالك أن خبر الواحد إذا خالف القياس لا يقبل، وهذا القول بإطلاقه سمج مستقبح عظيم، وأنا أجل متزلة مالك عن مثل هذا القول، وليس يدرى ثبوت هذا عنه) وقال ابن القيم: (وأما مالك فإنه يقدم الحديث المرسل والمنقطع والبلاغات وقول الصحابي على القياس)، أما الشنقيطي فقال: هذا الذي ذكر عن مالك بصيغة "حكي" هو المقرر في أصول الفقه المالكي، وعقده في المراقي بقوله في أول كتاب القياس: والحامل المطلق والمقيد .. وهو قبل ما رواه الواحد، يعني أن القياس مقدم عند مالك على خبر الواحد، لكن فروع مذهبه تقتضي خلاف هذا، وأنه يقدم خبر الواحد على القياس.

الأصل الثالث: الإجماع

تعريف الإجماع

الإجماع في اللغة:

- يطلق على معنيين:

1- الاتفاق، ويقال: "أجمعت الجماعة على كذا" إذا اتفقوا عليه.

2- ويطلق بإزاء تصميم العزم، يقال: "أجمع فلان رأيه على كذا" إذا صمم عزمه عليه، قال تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوٓاْ أَمْرَكُمْ وَشُرَكَآءَكُمْ﴾ أي اعزموا على أمركم.

والفرق بين الاتفاق والعزم أن الاتفاق لا يكون إلا من جانبين، وأقل ذلك اثنان، وأما العزم فيكون من الواحد، كما يكون من الجماعة، والدليل على كونه يحصل من الواحد قوله تعالى في شأن نبيه آدم عليه السلام: ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَآ إِلَىٰٓ ءَادَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا ١١٥﴾.

وقد ذهب بعض العلماء كالغزالي والرازي إلى أن لفظ الإجماع مشترك بين هذين المعنيين (الاتفاق والعزم) اشتراكا لفظيا، وقال أبو بكر الباقلاني: (العزم يرجع إلى الاتفاق، لأن من اتفق على شيء فقد عزم عليه).

الإجماع في الاصطلاح:

- اتفاق علماء العصر[32] من أمة محمد ﷺ على أمر من أمور الدين.

وقد اشترط بعض أهل العلم أن يكون الإجماع بعد وفاة النبي ﷺ، وهناك من قال بأن النصوص دلت على حجية الإجماع مطلقا، فحينئذ لا حاجة إلى تقييدها بغير عصر النبوة.

---

[32]. كثير من الأصوليين قال: اتفاق مجتهدي أمة محمد ﷺ.

تصور وجود الإجماع

وجوده ممكن وليس بمستحيل، وهذا مذهب جمهور العلماء، وأدلتهم:

1- وقوعه: فالأمة قد أجمعت على عدد من الأحكام الشرعية كوجوب الصلوات الخمس وسائر أركان الإسلام.

2- والأمة كلها متعبدة بالنصوص والأدلة القواطع، ومعرضون للعقاب بمخالفتها، ولو كان الإجماع غير متصور الوجود لما تعبدها الله تعالى بهذا الإجماع، لأن تعبيدها به مع عدم تصور وجوده تعبيد لها بما لا يطاق.

3- إن اتفاق العلماء والأمة ممكن على بعض الأمور الدنيوية كالأكل والشرب، فإذا أمكن اجتماعهم على هذا دل على إمكان اجتماعهم على حكم شرعي.

4- إذا جاز اتفاق اليهود على باطل، فلمَ لا يجوز اتفاق أهل الحق على الحق.

هل يمكن الاطلاع على الإجماع ومعرفته والعلم به

1- أكثر العلماء الذين ذهبوا إلى أن الإجماع ممكن في نفسه ومتصور قد ذهبوا إلى أن الإجماع يمكن الاطلاع عليه ومعرفته والعلم به، وذلك يمكن بطريقين:

أ- الإخبار والنقل إن كان الإجماع متقدما، لتعذر المشاهدة.

ب- المشافهة والمشاهدة إن كان الإجماع قد حصل في الوقت.

2- **المذهب الثاني**: لا يمكن الاطلاع على الإجماع ومعرفته والعلم به، ونقل عن الإمام أحمد في رواية ابن عبد الله قوله: (من ادعى الإجماع فهو كاذب)

3- **المذهب الثالث**: أن إجماع الصحابة يمكن الاطلاع عليه، لإمكان حصرهم ومعرفتهم. أما إجماع غيرهم فلا يمكن الاطلاع عليه، لأنه لا يمكن حصرهم نظرا لكثرتهم وانتشارهم في الأمصار.

حجية الإجماع

أجمع العلماء من لدن الصحابة رضوان الله عليهم والتابعون وتابعو التابعين ومن جاء بعدهم على أن الإجماع حجة قاطعة على من علم به ولا تجوز مخالفته، وذهب النظّام من علماء المعتزلة إلى أنه ليس بحجة[33]. وقد استدل الجمهور بعدد من الأدلة الشرعية:

1- قول الله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا ﴿١١٥﴾﴾، وجه الدلالة: أن الله تعالى توعد بالعقاب على متابعة غير سبيل المؤمنين، وهذا يدل على وجوب متابعة سبيل المؤمنين وتحريم مخالفتهم.

2- تواتر النصوص من سنة النبي ﷺ على حجية الإجماع، ومن ذلك قول النبي: (لا تجتمع أمتي على ضلالة)، كما قال: (إن الله أجارَكُم منْ ثلاث خلالٍ: أن لا يَدْعُوَ عليكم نبيُّكم فتهلكُوا جميعاً، وأن لا يَظهَرَ أهلُ الباطلِ على أهْلِ الحق، وأن لا تجتمعُوا على ضَلالَة)، وحديث: (فَمَا رَأَى الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللهِ حَسَنٌ وَمَا رَأَوْا سَيِّئًا فَهُوَ عِنْدَ اللهِ سَيِّءٌ)[34]، وقوله: (مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ شِبْرًا فَقَدْ فَارَقَ الْإِسْلَامَ)، وقوله: (عليكم بالسواد الأعظم)، وقوله: (ثَلَاثٌ لَا يُغِلُّ عَلَيْهِنَّ قَلْبُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ: إِخْلَاصُ الْعَمَلِ لِلَّه، وَالنَّصِيحَةُ لِكُلِّ مُسْلِمٍ، وَلُزُومُ جَمَاعَةِ الْمُسْلِمِينَ)، وقوله ﷺ: (فَمَنْ أَرَادَ مِنْكُمْ بَحْبُوحَةَ الْجَنَّةِ فَلْيَلْزَمِ الْجَمَاعَةَ فَإِنَّ الشَّيْطَانَ مَعَ الْوَاحِدِ وَهُوَ مِنَ الاثْنَيْنِ أَبْعَدُ) وغيرها من النصوص، وهذه الأخبار إن لم تتواتر آحادها حصل لنا بمجموعها العلم الضروري.

اشتراط بلوغ عدد التواتر في الإجماع

لا يشترط في صحة انعقاد الإجماع بلوغ المجمعين العدد التواتري، بل الآحاد في ذلك كالتواتر، فلو لم يكن في الأمة إلا ثلاثة علماء مجتهدين فقط، واتحد رأيهم جميعا في حكم

[33]. قال إمام الحرمين: (أول من أباح برده النظام، ثم تابعه بعض الروافض).
[34]. لا أصل له مرفوعا، وإنما ورد موقوفا على عبد الله بن مسعود ﷺ.

المسألة لكان ذلك إجماعا، لأن حقيقة الإجماع منطبقة عليه، وهي ثبوت الاتفاق من جميع المجتهدين وانتفاء المخالفة، فالمعتد في باب انعقاد الإجماع هو حجة القول، وليس عدد التواتر، وذلك حاصل بالآحاد لكونهم حينئذ جميع علماء الأمة. وهذا قول جمهور الأصوليين.

من يعتبر قوله في الإجماع

- لا اختلاف في اعتبار علماء العصر من أهل الاجتهاد في الإجماع.
- كما أنه لا اختلاف في عدم الاعتداد بقول الصبيان والمجانين في الإجماع.
- **واختلف العلماء في اعتبار العوام على مذهبين:** فقال جمهور العلماء من الفقهاء والأصوليين منهم القاضي أبو يعلى وأبو الخطاب والغزالي والقرافي وقد نسبه إلى الإمام مالك والسرخسي: لا يعتبر قولهم ولا تعتبر مخالفتهم مطلقا، وقال بعضهم يعتبر مطلقا وهو اختيار القاضي أبي بكر الباقلاني وبعض المتكلمين وقالوا لأنهم يدخلون في اسم المؤمنين ولفظ الأمة، وفرَّق الآمدي بين موافقة العوام للعلماء في الإجماع فقال إنه قطعي، وبدونهم ظني.

وأجاب الجمهور بعدة أدلة:

أ- أن هذا القول يرجع إلى إبطال الإجماع، إذ لا يتصور قول الأمة كلهم في حادثة واحدة، وإن تُصور فمن الذي ينقل قول جميعهم مع كثرتهم وتفرقهم في البوادي والقرى والأمصار؟

ب- ولأن العامي فاقد لآلة الاجتهاد، فهو كالصبي في نقصان الآلة.

ت- أن النبيﷺ بيّن عصمة الأمة عن الخطأ، والعصمة لا تتصور إلا ممن تأهل لإصابة الحق، وهو المجتهد لا العامي.

ث- أن العامي ينطلق في قوله من جهل، ومن غير معرفة بمستند ذلك القول، ومن كان كذلك فلا يصح أن يكون مشاركا للعلماء في الاعتداد برأيه.

ج- أن الإجماع منعقد على أنه يجب على العامي العمل بمقتضى قول العلماء، وتحرم عليه مخالفتهم في ذلك، وهذا يدل على أن العامي تبع للعلماء بتقليده إياهم، فكيف يُجعل ندا لهم بحيث لا ينعقد إجماعهم إلا به.

ح- أن النبيﷺ ذم من يفتي بغير علم، والعامي حين يقول قولا في مسائل الإجماع هو بمنزلة من يفتي بغير علم، لكونه ليس من العلماء فضلا عن أن يكون من أهل الاجتهاد، فيكون الذم الشرعي متوجها إليه، ومن ذُم شرعا كيف يكون قوله حجة في الإجماع؟

فيمن يعتبر في الإجماع من أصحاب العلوم

1- **المذهب الأول**: أن العالم بأصول الفقه، دون فروعه، والعالم بالفقه، دون أصوله، والنحوي الذي لا يعرف الأصول ولا الفروع، هؤلاء جميعا لا يعتد بقولهم في انعقاد الإجماع على مسألة فقهية، وهذا مذهب كثير من العلماء واختاره ابن قدامة.

2- **المذهب الثاني**: أن الأصولي، والفقيه، يعتد بقولهما في انعقاد الإجماع، ولا يمكن لأي إجماع على حكم شرعي أن ينعقد بدون موافقتهما، وهذا قول الغزالي وتبعه بعض العلماء.

3- **المذهب الثالث**: أنه يعتد بقول الأصولي في الفقه، دون الفقيه في الأصول، لأن الأصولي أقرب إلى مقصود الاجتهاد دون عكسه، وهو ما اختاره بعض العلماء منهم القاضي أبو بكر الباقلاني، وإمام الحرمين، والقاضي عبد الوهاب المالكي، وتاج الدين ابن السبكي، وأبو عبد الله المحلي.

4- **المذهب الرابع**: عكس الثالث، وهو أنه يعتد بقول الفقيه دون الأصولي، نظرا لعلم الفقيه بفروع الشريعة وأنه يحفظها، دون الأصولي الذي لا يحفظ تفاصيل الفروع.

- لا يعتد في الإجماع بقول كافر سواء كان كفره بتأويل أو بغير تأويل.

هل يعتد بقول الفاسق المجتهد في الإجماع

1- **المذهب الأول**: أنه لا يعتد بقول الفاسق في الإجماع مطلقا، سواء كان فسقه من جهة الاعتقاد أو من جهة العمل والفعل. ذهب إلى ذلك كثير من العلماء منهم القاضي أبو يعلى وابن عقيل، وكثير من الحنفية: منهم الجصاص والجرجاني، وحكي هذا المذهب عن عامة الفقهاء والمتكلمين، وذلك لقوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ أي عدولا، وهذا غير عدل فلا تقبل روايته ولا شهادته ولا قوله في الإجماع، ولأنه لا يقبل قوله منفردا فكذلك مع غيره.

2- **المذهب الثاني**: أنه يعتد بأقوالهم في الإجماع، ذهب إلى ذلك أبو الخطاب، وإمام الحرمين، وأبو إسحاق الإسفراييني، والغزالي، والآمدي، وذلك لدخولهم في قوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾، وقوله ﷺ: (لا تجتمع أمتي على ضلالة).

إجماع أهل كل عصر كإجماع الصحابة

1- **المذهب الأول**: أن الإجماع لا يختص بعصر الصحابة الكرام ﷺ فقط، بل هو مستمر في كل عصر، وهذا مذهب جمهور الأصوليين، وهو ظاهر كلام الإمام أحمد في رواية المروذي وقد وصف أخذ العلم فقال: (ينظر ما كان عليه رسول الله ﷺ، فإن لم يكن فعن أصحابه، فإن لم يكن فعن التابعين). وأدلة الجمهور على ما ذهبوا إليه:

أ- أن الأدلة الدالة على حجية الإجماع الواردة في الكتاب الكريم والسنة المطهرة أدلة عامة تشمل جميع عصور الأمة من غير دلالة فيها على تخصيص عصر دون آخر، فيكون تخصيص الحجية بعصر الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم فقط تحكما لا دليل عليه.

ب- أن التابعين رحمهم الله تعالى يصدق عليهم في عصرهم اسم المؤمنين ووصف الأمة، فمن خالف إجماعهم فقد سلك غير سبيل الأمة والمؤمنين، فيكون مستحقا للوعيد بالنار، ولو لم يكن إجماعهم حجة لما حُكم عليه بذلك.

ت- أن التابعين كثيرون ومتفرقون في الأمصار، ومختلفون في المذاهب والطباع، فيستحيل عادة مع ذلك كله أن يجمعوا على شيء باطل، وهذا يدل على أن إجماعهم حجة، وكذلك هو الحال في إجماع أهل كل عصر من عصور الأمة.

ث- قياس إجماع التابعين على إجماع الصحابة في الحجية، بجامع كون الكل هم أهل العصر، وإذا ثبت ذلك في حق الصحابة والتابعين، فإنه يثبت في حق أهل كل عصر من عصور الأمة، فيكون إجماعهم حجة.

2- **المذهب الثاني**: أن الإجماع مختص بعصر الصحابة، وهو مذهب داود الظاهري وتبعه كثير من أهل الظاهر قال ابن حزم: (قال أبو سليمان وكثير من أصحابنا: لا إجماع إلا إجماع الصحابة رضي الله تعالى عنهم)، وقد أومأ الإمام أحمد إلى هذا المذهب في رواية أبي داود، حيث قال: (الاتباع أن يتبع الرجل ما جاء عن رسول الله ﷺ وعن أصحابه، وهو بعد في التابعين مخير)، وهو ظاهر كلام ابن حبان في صحيحه، وأدلة أصحاب هذا القول:

أ- أنه بانقراض عصر الصحابة تبطل حجية الإجماع، إذ الإجماع لا يكون حجة إلا إذا صدر من جميع المؤمنين ومن عموم الأمة، والإجماع الذي حدث بعد موت الصحابة هو إجماع بعض الأمة وليس إجماع جميعهم.

وقد أجاب عليه الجمهور بأنا لا نسلم بأن الإجماع لا ينعقد بعد موت بعض الصحابة رضي الله تعالى عنهم، بل إنه ينعقد بعد موتهم، إذ ليس للميت قول معتبر، كما أنه ليس للمعدوم قول يُنتظر.

ب- قياس الميت المجتهد على المجتهد الحي الغائب، فكما أن الإجماع لا ينعقد مع غياب المجتهد الحي، فكذلك لا ينعقد مع موت المجتهد، إذ بموت المجتهد لا

يكون الإجماع حاصلا من كل الأمة، بل هو حاصل من بعضها، وبالبعض لا تتحقق حجية الإجماع.

وجواب الجمهور يكمن في ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: عدم التسليم بصحة قياس الميت على الغائب في عدم انعقاد الإجماع بدونه، لأنه قياس مع الفارق والمؤثر، فالميت لا رأي له، فكيف يكون له تأثير في انعقاد الإجماع؟ وأما الغائب فله رأي إذا أبداه ظهر تأثيره في الإجماع من جهة الانعقاد وعدمه.

الوجه الثاني: عدم التسليم بأن كلية الأمة منحصرة في الصحابة الكرام وحدهم، بل تلك الكلية عامة في كل عصر وُجد فيه أهل الاجتهاد من هذه الأمة.

الوجه الثالث: أن الطفل والمجنون هما من جملة هذه الأمة، والإجماع ينعقد بدونهما من غير انتظار لهما مع وجود الحياة فيهما، فالميت الذي لا حياة فيه أولى بعدم دخوله في الإجماع.

ت- أن كلية الأمة لا تتحقق بالصحابة ﷺ وحدهم، بل كلية الأمة مستمرة إلى قيام الساعة، وحيث يترتب على هذه الكلية إبطال العمل بالإجماع في الدنيا، فلا مناص من القول بانعقاد الإجماع في عصر الصحابة لاختصاصهم بزمن الوحي دون غيرهم.

ث- أن إجماع التابعين في عصرهم على حادثة من الحوادث لا يسلم من احتمال وجود مخالف فيها من لدن الصحابة، ومع هذا الاحتمال لا يُقطع بثبوت الإجماع، فكيف تقوم الحجة به؟ وإذا انتفت الحجية في إجماع التابعين وهم الأقرب إلى عصر الصحابة فما سواهم من أهل العصور المتباعدة من باب أولى في عدم ثبوت الحجة بإجماعهم.

قال الجمهور: ما ذكر من إمكان وجود المخالفة مجرد احتمال لا دليل عليه، ولو فتح باب الاحتمال لتعذر العمل بالحجج الشرعية كلها، وهذا لازم باطل لا يصح.

الاعتداد بقول التابعي المجتهد في إجماع الصحابة

1- يعتد بخلافه في إجماعهم، وقد اختار هذا المذهب أبو الخطاب، وابن عقيل، وهو مذهب جمهور العلماء من فقهاء وأصوليين، وأدلتهم:

أ- أن التابعي إذا بلغ رتبة الاجتهاد فهو من الأمة، فإجماع غيره لا يكون إجماع كل الأمة، والحجة بإجماع الكل.

ب- أن عدم الاعتداد بقول التابعي المجتهد في إجماع الصحابة هو بمنزلة عدم الاعتداد بقوله في حالة عدم بلوغه درجة الاجتهاد، وهذا يفضي إلى التسوية بين المتفرقين، وذلك لا يستقيم عقلا كما لا يصح نقلا.

ت- أن الصحابة قد سوغوا اجتهاد التابعين المعاصرين لهم في الوقائع الحادثة في عصرهم بدون نكير.

. فعمر ﵁ ولى شريحا القضاء وكتب إليه: ما لم تجد في السنة فاجتهد رأيك.

. وعلقمة بن الأسود، والأسود بن يزيد النخعي، وغيرهم من التابعين كانوا يفتون الناس مع وجود عبد الله بن مسعود وغيرهم من الصحابة بدون نكير منهم.

. وسعيد بن المسيب وغيره كانوا يفتون بالمدينة وفيها خلق كثير من الصحابة.

. وكذلك سعيد بن جبير، والشعبي، والحسن البصري وغيرهم من كبار التابعين كانوا يفتون بآرائهم في زمن الصحابة.

2- لا يعتد بخلافه، ذهب إلى ذلك القاضي أبو يعلى، وهو مذهب بعض الشافعية كابن برهان، وبعض المالكية كابن خويز منداد، وحجتهم أن التابعين رحمهم الله لو اختلف تفسيرهم عن تفسير الصحابة في شيء من آي القرآن الكريم فإن تفسير الصحابة لا يعارضه تفسير التابعين، لكون الصحابة مقدمين في الفهم على غيرهم، وإذا كان تفسير التابعين لا يزاحم تفسير الصحابة فكذلك هو الشأن بالنسبة لمن بلغ درجة الاجتهاد من التابعين في عصر الصحابة، لا يكون قوله مزاحما لأقوال الصحابة في الإجماع.

مذهب الإمام أحمد في هذه المسألة

أ- الرواية الأولى: رواية ابنه عبد الله حيث نقل عن أبيه أنه قال: (لا ينظر العبد إلى شعر مولاته، وقال: قد روي عن ابن عباس أنه قال: لا بأس أن ينظر العبد إلى شعر مولاته، وتأول الآية، وقال سعيد: لا تغرنكم هذه الآية التي في سورة النور ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَنُهُنَّ﴾ إنما عني بها الإماء لا ينبغي أن ينظر إلى شعرها. فظاهر هذه الرواية أنه اعتد بقول التابعي وهو سعيد خلافا على ابن عباس.

ب- الرواية الثانية: رواية أبي الحارث وقد سأله: إلى أي شيء ذهبت في ترك الصلاة بين التراويح؟ فقال: ضرب عليها عقبة بن عامر ونهى عنها عبادة بن الصامت، فقيل له: يروى عن سعيد والحسن أنهما كانا يريان الصلاة بين التراويح، فقال: أقول لك أصحاب رسول الله وتقول التابعين؟

وسأله أبو الحارث عن عددٍ قتلوا رجلا قال: يقادون به يروى عن عمر وعلي، فقيل له: يروى عن بعض التابعين أنه لا يقتل اثنان بواحد، فقال: ما يُصنع بالتابعين؟

حكم انعقاد الإجماع بقول الأكثر

1- **المذهب الأول**: أن الإجماع لا ينعقد بقول أكثر العلماء دون الأقل منهم، ذهب إلى ذلك جمهور العلماء من فقهاء وأصوليين، وأدلتهم:

أ- أن عصمة الإجماع لا تثبت إلا بكل المؤمنين وجميع الأمة، وإجماع الأكثر ليس كذلك فلا تثبت به العصمة، فيكون محتملا للخطأ، وما كان كذلك فالخلاف فيه سائغ، ومع وجود الاختلاف لا يتحقق الإجماع.

ب- أن الصحابة الكرام مجمعون على أنه يجوز للأفراد مخالفة الأكثرين، مثل هذا انفراد ابن عباس وابن مسعود بمسائل في الفرائض، وهذا دليل على اعتبار تلك

المخالفة، ومع اعتبارها كيف يمكن القول بانعقاد الإجماع بقول الأكثرين إذا كان خلاف القلة قائما وموجودا؟

2- **المذهب الثاني**: أن إجماع أكثر العلماء ينعقد وإن لم يوافقه مجتهد أو مجتهدان أو نحو ذلك، ذهب إلى ذلك محمد بن جرير الطبري، وأبو بكر الرازي الجصاص، وأبو الحسين الخياط من المعتزلة، وابن حمدان من الحنابلة، ومال إليه أبو محمد الجويني، وأومأ إليه الإمام أحمد وذلك في رواية ابن القاسم في المريض يطلّق، فإنه لما ذكر قول زيد، قال: (زيد وحده، هذا عن أربعة من أصحاب رسول الله ﷺ: علي بن أبي طالب، وابن عباس، وزيد، وابن عمر) وقال في رواية الميموني: (في فسخ الحج أحد عشر رجلاً من أصحاب النبي ﷺ يروون ما يروون، أين يقع بلال بن الحارث منهم؟) قال أبو يعلى: (وظاهر هذا أنه لم يعتد بخلاف زيد في مقابلة الجماعة، ولا مخالفة بلال في مقابلة الجماعة).[35] واستدل أصحاب هذا القول بدليلين:

أ- أن مخالفة الواحد شذوذ عن الجماعة، والشذوذ منهي عنه شرعا، والنهي يقتضي الفساد، فلا يكون للقول الشاذ أثر في صحة انعقاد الإجماع.

ب- أن النبي ﷺ أمر بلزوم الجماعة، كما في قوله: (عليكم بالسواد الأعظم) وكما في قوله: (الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد) والأمر بلزوم الجماعة متضمن النهي عن مفارقتها، فلا يكون للمفارق للجماعة أثر في انعقاد إجماعها.

إجماع أهل المدينة

اتفق العلماء على أن أقوال أهل المدينة بعد القرون الفاضلة لا يعتبر بها، ولا تكون حجة، واختلفوا في اتفاق أهل المدينة في القرون الفاضلة. وما نُقل عن أهل المدينة على أنواع:

[35] . قال الشيخ عبد الكريم النملة –رحمه الله–: هذا ليس فيه ما يدل على أن الإمام أحمد يذهب إلى أن الإجماع ينعقد وإن خالف أحد، بل كل ما دلت عليه رواية الميموني أنه رجح الخبر بكثرة رواته، وكل ما دلت عليه رواية ابن القاسم: أنه أخذ بقول الأكثر من الصحابة.

أ- ما نقله أهل المدينة من أحوال النبيﷺ، فهذا حجة لأنه من باب الخبر.

ب- ما تناقله أهل المدينة من عمل يعمله الصحابة في عهد النبوة فيتوارثه الناس وإن لم يكن له إسناد بخصوصه، من مثل الصاع ووحدات المكاييل، فهذا يعتبر من الأخبار ويحتج به على أنه خبر.

ت- اتفاق أهل المدينة في المسائل الاجتهادية التي لا يأثروها عن أهل العصور الأُوَل، فهل يحتج بها أو لا يحتج؟ على قولين:

1- إجماع أهل المدينة ليس بحجة، وهذا مذهب جمهور العلماء من الفقهاء والأصوليين، وأدلتهم:

أ- أن العصمة تثبت للأمة بكليتها، وليس أهل المدينة كل الأمة.

ب- أنه قد خرج من المدينة من هو أعلم من الباقين بها، كعلي وابن مسعود وابن عباس ومعاذ وأبي عبيدة وأبي موسى وغيرهم من الصحابة، فلا ينعقد الإجماع بدونهم.

ت- أن فضل المدينة لا يوجب انعقاد الإجماع بأهلها، فإن مكة أفضل منها، ولا أثر لها في الإجماع.

2- إجماع أهل المدينة حجة، قاله الإمام مالك، وقدمه على خبر الواحد حين التعارض، واستدل من قال بحجيته على ذلك بثلاثة أدلة:

أ- أن المدينة فاضلة، وقد وردت النصوص بالثناء عليها، كما في الحديث: (الْمَدِينَةُ كَالْكِيرِ تَنْفِي خَبَثَهَا وَيَنْصَعُ طِيبُهَا) وقولهﷺ: (إِنَّ الإِيمَانَ لَيَأْرِزُ إِلَى الْمَدِينَةِ كَمَا تَأْرِزُ الْحَيَّةُ إِلَى جُحْرِهَا).

ب- أن المدينة معدن العلم، ومنزل الوحي، فيوجد فيها من العلم ما لا يوجد في غيرها من البلدان، ويعرف أهلها من أحوال النبيﷺ ما لا يعرفه غيرهم.

ت- أن المدينة بها الصحابة وأولاد الصحابة، ومثلهم يتناقل العلم خلفهم عن سلفهم، ومن ثم يستحيل اتفاقهم على غير الحق، أو أن يخرج الحق عنهم.

اتفاق الخلفاء الأربعة

1- **المذهب الأول**: أن اتفاق الخلفاء الأربعة ليس بإجماع إذا خالف غيرهم، وهذا هو مذهب جمهور العلماء من فقهاء وأصوليين، وهو رواية عن الإمام أحمد.

2- **المذهب الثاني**: أن اتفاق الخلفاء الأربعة إجماع يحتج به على من خالفهم، وهو ظاهر كلام الإمام أحمد في رواية، قال ابن قدامة: وكلام أحمد في إحدى الروايتين عنه يدل على أن قولهم حجة، ولا يلزم من كل ما هو حجة أن يكون إجماعا.

هل انقراض العصر شرط لصحة الإجماع

1- **المذهب الأول**: أن انقراض العصر شرط في صحة الإجماع، وهذا قول جماعة من العلماء[36] وهو ظاهر كلام الإمام أحمد، واستدلوا بعدد من الأدلة:

أ- الدليل الأول: أنه قد ورد عن الصحابة أنهم اتفقوا على شيء ثم بعد ذلك خالف أحدهم، وما ذلك إلا لأن الإجماع لم ينعقد، وإلا لما جاز له أن يخالف الإجماع، ولا سبيل إلى القول بعدم انعقاد الإجماع إلا إذا قلنا بأن انقراض العصر شرط في صحة الإجماع. ومن هذه الوقائع:

. أن الصحابة أجمعوا في زمن عمر ﵁ على أن أم الولد التي وطأها السيد فأتت منه بولد تعتق بموت سيدها، وأنه لا يجوز بيعها، ثم بعد ذلك خالف علي ﵁ بعد موت عمر وأجاز بيعها، قال علي: (اجتمع رأيي ورأي عمر في أمهات الأولاد ألا يبعن، وأنا الآن أرى بيعهن).

. أن رسول الله ﷺ وأبا بكر ﵁ كانوا يجلدون شارب الخمر أربعين، ثم إن عمر ﵁ جلد ثمانين، فترك ما اتفقوا عليه في زمن أبي بكر، ثم بعده خالف علي ﵁ فجلد

---

[36] . فهو مذهب بعض الشافعية كأبي بكر بن فورك، وسليم الرازي، وهو مذهب أبي يعلى في العدة.

أربعين، فعلي هنا اعتد بخلاف عمر بعد الإجماع الذي حصل في عهد أبي بكر في حد الخمر و لم ينكر عليه.

ب- الدليل الثاني: أن الإجماع على أحد القولين قد يحدث بعد حصول الاختلاف قبله، بحيث يتفق الفقهاء في عصر مع كونهم كانوا قبل ذلك قد اختلفوا فيه، وهنا في الزمان الأول اتفقوا على تسويغ القولين، ثم بعد ذلك اتفقوا على أحد القولين، بحيث يكون الإجماع منعقد عليه، وما ذاك إلا لأنه لا ينعقد إجماع إلا بعد انقراض العصر، وإلا لأدى إلى أن يكون أحد الإجماعين خطأ "الإجماع الأول: على تسويغ الخلاف على قولين، الإجماع الثاني: على قول واحد".

2- **المذهب الثاني**: انقراض العصر ليس شرطا في صحة الإجماع، بل لو اتفق الفقهاء على أحد الأقوال في لحظة فإنه يكون إجماعا يجب الأخذ به، وهذا هو المشهور من قول الجماهير الحنفية والمالكية والشافعية وهو اختيار أبي الخطاب، قال ابن قدامة: (وأومأ إليه الإمام أحمد)، وبعض الحنابلة يخالفونه في هذا ويقولون: إن الإمام أحمد قد صرح بعدم اشتراط هذا الشرط، ويوجد عنده إيماء بالقول الآخر أي باشتراط انقراض العصر. وقد استدل أصحاب هذا القول بعدد من الأدلة:

أ- أن أدلة حجية الإجماع لم تشترط انقراض العصر بل جعلت اتفاق الأمة حجة بمجرد اتفاقهم ولو لم ينقرض العصر، فقول الله عز وجل: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا ١١٥﴾ ليس فيه هذا الاشتراط، ومثله حديث (لا تجتمع أمتي على ضلالة).

ب- أن معنى الإجماع هو اتفاق العلماء، واتفاق العلماء في لحظة يعد اتفاقا وإجماعا.

ت- أن التابعين كانوا يحتجون بالإجماع في زمن أواخر الصحابة كأنس وغيره، فلو كان انقراض العصر شرطا لصحة الإجماع لم يجز لهؤلاء التابعين أن يستدلوا بإجماع الصحابة إلا بعد موتهم جميعا.

ث- أن القول بهذا الشرط يؤدي إلى تعذر الإجماع وعدم تحققه، مع كونه حجة متبعة، وكل شرط أفضى إلى إبطال المشروط المتفق على تحقيقه كان باطلا. فإنه إن بقي واحد من الصحابة جاز للتابعي المخالفة، وإن بقي واحد من التابعين جاز لتابعي التابعين المخالفة، وهذا يؤدي إلى عدم تحقق الإجماع في عصر من الأعصار.

إجماع التابعين على أحد قولي الصحابة

1- **المذهب الأول**: يكون إجماعا فتحرم مخالفته، ذهب إلى ذلك أكثر الحنفية، والمعتزلة، واختاره أبو بكر القفال، وأبو إسحاق الشيرازي، وأبو الخطاب، وذهب إليه المالكية، واستدلوا بعدد من الأدلة، منها:

أ- قول النبيﷺ: (لا تزال طائفة من أمتي على الحق) وغيره من النصوص الدالة على حجية إجماع أهل كل عصر كقوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾، فإذا أجمع التابعون على أحد قولي الصحابة في مسألة معينة فإنه يكون إجماعا، ومن خالفه فقد خالف الحق الذي أظهرته الأمة، ومن خالفه فقد اتبع غير سبيل المؤمنين، وزعم إن إجماعهم خطأ.

ب- قياس اتفاق التابعين على أحد قولي الصحابة على اتفاق الصحابة على أحد قوليهم، فكما أن اتفاق الصحابة على أحد قوليهم يرفع الخلاف ويكون إجماعا، فكذلك اتفاق التابعين على أحد قولي الصحابة يرفع الخلاف ويكون إجماعا، بجامع أن كلا من الفريقين هم أهل العصر في زمانهم.

2- **المذهب الثاني**: لا يكون إجماعا، ولا تحرم مخالفته، بل يجوز الأخذ بما اتفق عليه التابعون، ويجوز الأخذ بالقول الآخر للصحابة، وهذا هو اختيار كثير من محققي الشافعية كإمام الحرمين والغزالي والآمدي والصيرفي، كما أنه اختيار القاضي أبي يعلى، وذلك:

- لأن إجماع التابعين حينها هو فتيا بعض الأمة، فالذين ماتوا على القول الآخر من الأمة لا يبطل مذهبهم بموتهم، قال الإمام الشافعي: (المذاهب لا تموت بموت أربابها).

- أن اختلاف الصحابة على قولين: اتفاق منهم على تسويغ الأخذ بكل واحد منهما، فلا يبطل إجماعهم بقول من سواهم.

إذا اختلف مجتهدو أهل عصر على قولين، فهل يجوز إحداث قول ثالث؟

من أمثلته: مسألة الجد مع الإخوة، فقد قال طائفة: الجد يحجب الإخوة، وقال آخرون: يشتركون، فهل يجوز القول بأن الإخوة يحجبون الجد؟

مثال آخر: إن العلماء قد اختلفوا فيما لم يُسمَ عليه من الذبائح فقال بعضهم يحل سواء كان ترك التسمية على طريق العمد أو السهو، وقال بعضهم لا يحل مطلقا، فهل يحق لنا أن نقول إن المتروك التسمية عليه عمدا لا يحل بخلاف المتروك سهوا؟

1- **المذهب الأول**: يجوز إحداث قول ثالث، قاله بعض الحنفية[37] وبعض أهل الظاهر وبعض الشيعة، واستدلوا بثلاثة أدلة:

أ- أن المسألة اجتهادية، والعلماء اجتهدوا بها، و لم يصرحوا بتحريم قول ثالث.

ب- أن أهل الاجتهاد يمكن أن يستخرجوا علة جديدة ودليلا جديدا، لم يكن يعرفه الأوائل، فإذا جاز لهم إحداث علة جديدة أو دليل جديد، فيجوز لهم إحداث قول جديد.

ت- أن العلماء لو اختلفوا في مسألتين، فذهب بعضهم إلى الجواز فيهما، وذهب الآخرون إلى التحريم فيهما، فلا يمتنع أن يأتي فقيه من الزمان الثاني فيقول بالجواز في أحدهما والتحريم في الأخرى، فإذا كان ذلك جائزا فليجز إحداث قول ثالث في المسائل الخلافية.

[37] . قال الشيخ عبد الكريم النملة –رحمه الله–: (نسب ابن قدامة هنا هذا المذهب إلى بعض الحنفية ونسبه بعض الأصوليين إلى كل الحنفية، وهذه النسبة فيها تساهل، حيث إني لم أجد فيما بين يدي من كتب الحنفية من ينسب هذا المذهب إلى بعضهم، بل إن مذهبهم هو أنه لا يجوز إحداث قول ثالث، ولكن اختلف الحنفية –فيما بينهم– في تخصيصها بعصر الصحابة أو أنها تجري في كل عصر مطلقا، فذهب الأكثرون منهم إلى إطلاقها.)

2- **المذهب الثاني:** لا يجوز إحداث قول ثالث، وهو قول الجمهور، قال الإمام أحمد في رواية الأثرم: (إذا اختلف أصحاب النبيﷺ يختار من أقاويلهم، ولا يخرج من قولهم إلى من بعدهم) لأن جواز ذلك يوجب نسبة الأمة إلى تضييع الحق والغفلة عنه، فإنه لو كان الحق في القول الثالث كانت الأمة قد ضيعته وغفلت عنه، وخلا العصر عن قائم له بحجته، ولم يبق أحد منهم على الحق وذلك محال.

3- **المذهب الثالث** –لم يذكره ابن قدامة–: وذهب إليه فخر الدين الرازي، والآمدي، وابن الحاجب، والقرافي، وتاج الدين ابن السبكي، وهو التفصيل:

أ- فإن كان القول الثالث يرفع حكما قد اتفق عليه القولان فإنه يحرم إحداثه لما فيه من مخالفة الإجماع، ومثاله: أنه اختلف في البكر إذا وطأها المشتري، ثم وجد بها عيبا، على قولين: القول الأول: أنها ترد مع الأرش، القول الثاني: أنها لا ترد مطلقا. فهنا إجماع على أنه لا يجوز الرد مجانا، فإذا جاء مجتهد وقال قولا ثالثا في المسألة وهو أنها ترد مجانا، فهذا القول لا يجوز إحداثه.

ب- وإن كان القول الثالث لا يرفع حكما قد اتفق عليه القولان بل وافق كل واحد من القولين من وجه، وخالفه من وجه، فإنه يجوز إحداثه، ولا مانع منه، لأن ليس فيه مخالفة للإجماع، ومثاله: أنه اختلف العلماء في الفسخ بالعيوب الخمسة (البرص، الجنون، الجذام، الجب، العنة) على قولين، القول الأول: يفسخ النكاح بها كلها، القول الثاني: لا يفسخ النكاح بها، فإذا جاء مجتهد وقال قولا ثالثا وهو أنه يفسخ ببعضها دون بعض، فإن هذا القول يجوز ولا مانع منه، لأنه لم يرفع حكما قد اتفق عليه القولان، بل إنه وافق أحد القولين من وجه، وخالفه من وجه آخر.

الإجماع السكوتي

إذا قال بعض الصحابة قولا فانتشر في بقية الصحابة فسكتوا:

1- **يكون إجماعا**، وهو ظاهر كلام الإمام أحمد، وقال به أكثر الحنفية والمالكية والشافعية[38] والحنابلة، واستدلوا على ذلك:

أ- بعموم النصوص الدالة على حجية الإجماع.

ب- وبحديث: (لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين) دل هذا على أن قول الحق لا بد أن يكون ظاهرا في الأمة.

ت- أن التابعين كانوا إذا أشكل عليهم مسألة، فنقل إليهم قول صحابي منتشر وسكوت الباقين كانوا لا يجوزون العدول عنه، فهو إجماع منهم على كونه حجة.

ث- أن القول بعدم حجية الإجماع السكوتي يؤدي إلى تعذر وجود الإجماع.

2- **يكون حجة ولا يكون إجماعا**، قاله أبو هاشم المعتزلي، ونسبه أبو إسحاق الشيرازي إلى طائفة من الشافعية، وهو أيضا رأي أبي الحسن الكرخي من الحنفية.

3- **لا يكون حجة ولا إجماعا**: ذهب إلى ذلك داود الظاهري، والقاضي أبو بكر الباقلاني، وقال به كثير من الشافعية وصرح الإمام الشافعي بهذا المذهب في كتابه الأم، ونسبه إليه الآمدي والفخر الرازي، وقال إمام الحرمين إنه ظاهر مذهب الشافعي، واختاره الغزالي والرازي وكثير من محققي الشافعية، واستدلوا بعدد من الأدلة:

أ- لا ينسب إلى ساكت قول، فكيف يحكى الإجماع وهو لم يقل في تلك المسألة بشيء.

ب- أن سكوت الساكت يحتمل عددا من الاحتمالات[39]، ولا يلزم منه أن يكون دالا على الرضا.

- قال الشنقيطي: (وتحرير هذه المسألة أن لها ثلاث حالات:

1- أن يُعلم من قرينة حال الساكت أنه راض بذلك، فهو إجماع قولا واحدا.

[38] . قال النووي: (لا تغتر بإطلاق المتساهل القائل: إن الإجماع السكوتي ليس بحجة عند الشافعي، بل الصواب من مذهب الشافعي أنه حجة وإجماع).

[39] . منها: أن يكون لمانع في باطنه لا يُطلع عليه، ومنها: أن يعتقد أن كل مجتهد مصيب، ومنها: أن لا يرى الإنكار في المجتهدات، ومنها: أن لا يرى البدار في الإنكار لمصلحة لعارض من العوارض ينتظر زواله فيموت قبل زواله أو يشتغل عنه، ومنها: أنه يعلم أنه لو أنكر لم يلتفت إليه وناله ذل وهوان، ومنها: أن يسكت لأنه متوقف في المسألة لكونه في مهلة النظر، ومنها: أن يسكت لظنه أن غيره قد كفاه الإنكار، لأن الإنكار فرض كفاية.

2- أن يُعلم من قرينته أنه ساخط غير راض، فليس إجماعا قولا واحدا.

3- ألا يعلم منه رضى ولا سخط، ففيه الأقوال الثلاثة المتقدمة.)

انعقاد الإجماع عن اجتهاد وقياس

اتفق كل من يعتد بقوله على أنه لا ينعقد الإجماع إلا عن مستند ودليل ومأخذ يوجب ذلك الإجماع[40]، واختلفوا فيما بينهم في جواز انعقاد الإجماع عن اجتهاد وقياس على مذاهب:

1- يجوز انعقاد الإجماع عن اجتهاد وقياس ويكون حجة: وهذا رأي الأئمة الأربعة وجمهور العلماء، فأكثر الإجماعات مستندة إلى عمومات وظواهر وأخبار آحاد، فكذلك ينعقد وهو مستند إلى القياس والاجتهاد ولا فرق، فكل من تلك الأدلة لا تفيد إلا الظن، كما أن من أدلتهم وقوع مثل هذا الإجماع، مثل:

أ- أن الصحابة قد أجمعوا على خلافة أبي بكر من طريق الاجتهاد والرأي، حتى قال بعضهم: (رضيه رسول الله لديننا وهي الصلاة، أفلا نرضاه لدنيانا؟)

ب- إجماعهم على تحريم شحم الخنزير، قياسا على تحريم لحمه.

ت- إجماعهم على تحريم القضاء في حالة الجوع والعطش المفرطين، ونحو ذلك، قياسا على الغضب المنصوص عليه في الحديث المتفق عليه: (لا يقضينَّ حكم بين اثنين وهو غضبان).

ث- إجماعهم على أن حد شارب الخمر ثمانين جلدة في عهد عمر.

ج- إجماعهم على جزاء الصيد، ومقدار أرش الجناية، ومقدار نفقة القريب، وكل ذلك كان مستنده الاجتهاد.

2- لا يتصور ذلك، وهو رأي أهل الظاهر وابن جرير الطبري.

3- هو متصور وليس بحجة، ذكره الغزالي و لم ينسبه لأحد.

---

40 . وحكي عن قوم أنهم قالوا: يجوز انعقاد الإجماع بلا مستند ولا دليل، بل ينعقد عن توفيق من غير مستند.

أقسام الإجماع من حيث القطع والظن

الإجماع القطعي

وهو ما يتوفر فيه القيدان:

1- أن تتوفر فيه جميع شروط الإجماع، بأن يصرح كل واحد من المجتهدين بحكم المسألة.

2- أن ينقل هذا القول وهذا التصريح إلينا نقلا متواترا.

الإجماع الظني

وهو ما اختل فيه أحد القيدين السابقين في الإجماع القطعي، فاختلال الشرط الأول مثل أن يوجد الاتفاق في بعض العصر و لم ينقرض حتى خولف، ومثل: أن يختلف الصحابة في مسألة معينة على قولين فيجمع التابعون على أحدهما، ومثل: الإجماع السكوتي، ومثل: إجماع الصحابة بدون التابعي المعاصر، وأما اختلال الشرط الثاني أن يوجد الإجماع والاتفاق بشروطه المتفق عليها ولكن ينقل إلينا عن طريق الآحاد.

هل يثبت الإجماع بخبر الواحد

1- **المذهب الأول:** يثبت الإجماع بخبر الواحد ويكون ظنيا، وهذا مذهب الحنابلة جميعا، وأكثر العلماء، قالوا لأن الظن متبع في الشرعيات، وهو مناط العمل، والإجماع المنقول بطريق الآحاد يغلب على الظن، فيكون دليلا كالنص المنقول بطريق الآحاد.

2- **المذهب الثاني:** لا يثبت الإجماع بخبر الواحد، بل يشترط فيه أن يصلنا عن طريق التواتر، ذهب إلى ذلك الغزالي وبعض الحنفية ونسبه الشوكاني إلى الجمهور، وحجتهم أن الإجماع دليل قاطع يحكم به على الكتاب والسنة، وخبر الواحد ظني لا يقطع به، فكيف يثبت به المقطوع؟ لأن القاطع لا يثبت بالظني، ولأن الضعيف لا يكون مستندا للقوي.

الفائدة من تقسيم الإجماع إلى قطعي ومظنون مع كونها حجة

1- التحقق من الإجماع الظني يحتاج إلى ما لا يحتاجه التحقق من الإجماع القطعي، فإنه إذا نقل الخبر بطريق الواحد -مثلا- فهذا يجعل الفقيه يبحث عن الخلاف لأنه يحتمل أن يكون هناك اختلاف، وهذا بخلاف إذا ما نقل الخبر بطريق التواتر فإنه لا يتردد في قبوله.

2- أنه إذا قيس على مسألة مجمع عليها بإجماع قطعي، وقيست تلك المسألة على مسألة أخرى فيها إجماع ظني، فحينئذ يقدم القياس المبني على إجماع قاطع.

3- معرفة أن الإجماع متفاوت الرتبة، وأنه ليس على رتبة واحدة.

الأخذ بأقل ما قيل

المراد بهذه المسألة: هل يصح الاستدلال بالقدر المشترك بين الأقوال بحيث يبنى عليه الحكم ويكون أرجح عند الاختلاف إذا لم يوجد دليل ترجيح آخر أو لا؟ كدية الكتابي فمذهب الحنفية أنها كدية المسلم، ومذهب المالكية والحنابلة النصف، وأما مذهب الشافعية فإنها الثلث، وقول الشافعية قدر اشترك فيه الأقوال ووقع الاتفاق عليه، ووقع الخلاف فيما زاد على الثلث.

هل التمسك بالقدر المشترك بين الأقوال يكون إجماعا أو لا؟

1- قالت طائفة من الأصوليين هو إجماع، لأن القدر المشترك بين الأقوال وقع الاتفاق عليه، وأما الزيادة فمحل اختلاف، ونسب هذا القول إلى الإمام الشافعي بناء على أنه يحتج به وبناء على أنه قال: إن دية الكتابي على الثلث. والصواب أن الإمام الشافعي لا يقول بهذا القول وإنما يقول بأن التمسك بالقدر المشترك بين الأقوال حجة يجوز بناء الحكم عليه، ولكنه لم يجعله إجماعا.

2- والجمهور على أن التمسك بالقدر المشترك ليس تمسكا بالإجماع:

أ- لأنه وإن كان وجوب الثلث مجمع عليه، ولكن نفي الزيادة غير مجمع عليه، لوقوع الخلاف فيه، فكيف يكون ذلك إجماعا؟

ب- لأنه لو كان الإجماع على الثلث إجماعا على سقوط الزيادة عليه إذا لكان مخالفه -وهو موجب الزيادة- خارقا للإجماع ولكان مذهبه باطلا على القطع، لأنه مخالف للإجماع المقطوع، وهذا ظاهر الفساد.

هل التمسك بالقدر المشترك بين الأقوال يصح بناء الأحكام عليه أو لا؟

الناظر في أقوال العلماء من الأصوليين والفقهاء يجد أنهم يحتجون به، والاحتجاج به مبني على شيئين:

1- الاتفاق على القدر المشترك بين الأقوال، وهذا أجمعوا عليه، وإنما الخلاف في نفي الزيادة على القدر المشترك بين الأقوال.

2- الاستدلال بالاستصحاب، ففي مسألة دية الكتابي الأصل براءة الذمة وعدم وجوب الديون والحقوق في الذمم، فأوجبنا الثلث لأنه موطن اتفاق بين العلماء، ونفينا ما عداه حتى يأتي دليل يدل على خلاف ذلك.

الأصل الرابع: استصحاب الحال ودليل العقل

تعريف الاستصحاب

الاستصحاب في اللغة:

استفعال من الصحبة، وهي الملازمة، وكل شيء لازم شيئا فقد استصحبه. ومن هنا يقال: «استصحبت الحال» إذا تمسكت بما كان ثابتا، كأنك جعلت تلك الحالة الماضية مصاحبة لك غير مفارقة.

الاستصحاب في الاصطلاح:

استدامة إثبات ما كان ثابتا، ونفي ما كان منفيا.

أنواع الاستصحاب

النوع الأول: استصحاب العدم الأصلي، أو البراءة الأصلية

كبراءة الذمة من التكاليف حتى يقوم الدليل على التكليف بأمر من الأمور، فإذا لم يقم دليل بقي ما كان على ما كان. فالأصل أن الذمم بريئة من حقوق الله ومن حقوق الخلق حتى يأتي دليل يدل على ذلك.

فمثلا: دل النقل والسمع على وجوب خمس صلوات، فتبقى الصلاة السادسة غير واجبة، وعدم وجوب الصلاة السادسة لم نأخذه من النقل، ولكن لأنه لا مثبت للوجوب فبقي على النفي الأصلي في حق السادسة وكأن السمع لم يرد.

مثال آخر: أنه لا ينتقض الوضوء بشيء يخرج من غير السبيلين، لأن الأصل عدم النقض، فيستصحب هذا الأصل حتى يثبت الدليل بخلافه، ولم يثبت فيبقى على الأصل من عدم النقض.

وهذا النوع حجة عند جمهور العلماء، وذكر أبو يعلى في العدة أن هذا هو الصحيح بالإجماع من أهل العلم، ويسميه بعضهم: عدم الدليل دليل على البراءة.

قال الشنقيطي: (وهذا النوع قد دل القرآن على اعتباره في آيات كثيرة، كقوله تعالى: ﴿فَمَن جَآءَهُۥ مَوۡعِظَةٞ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ﴾، وقوله: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِلَّ قَوۡمَۢا بَعۡدَ إِذۡ هَدَىٰهُمۡ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَۚ﴾ ووجه الدلالة في الآية الأولى أنه لما نزل تحريم الربا خافوا من الأموال المكتسبة من الربا قبل التحريم، فبينت الآية أن ما اكتسبوا من الربا قبل التحريم على البراءة الأصلية حلال لهم، ولا حرج عليهم فيه.

ووجه الدلالة من الآية الثانية: أن النبي ﷺ لما استغفر لعمه أبي طالب واستغفر المسلمون لموتاهم المشركين، وأنزل الله: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن يَسۡتَغۡفِرُواْ لِلۡمُشۡرِكِينَ وَلَوۡ كَانُوٓاْ أُوْلِي قُرۡبَىٰ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمۡ أَنَّهُمۡ أَصۡحَٰبُ ٱلۡجَحِيمِ١١٣﴾ ندموا على استغفارهم للمشركين، فبينت الآية أن استغفارهم لهم قبل التحريم على البراءة الأصلية، لا إثم عليهم فيه ولا حرج، حتى يبين لهم الله ما يتقونه كالاستغفار لهم -مثلا-.

النوع الثاني: استصحاب دليل الشرع

وهو قسمان:

القسم الأول: وله فرعان: استصحاب العموم حتى يرد تخصيص، واستصحاب النص إلى أن يرد النسخ، وهذا النوع متفق عليه.

القسم الثاني: استصحاب حكم دل الشرع على ثبوته وداومه واستمراره، وقد ذكر ابن القيم أنه لا خلاف في هذا النوع، ومن أمثلة ذلك:

- أن الذمة مشغولة بدفع قيمة الشيء المتلف وضمانه عند وجود سببه، وهو الإتلاف، فإن الذمة تكون مشغولة ويستمر هذا الانشغال حتى يوجد ما يزيله، وهو دفع قيمة المتلف.
- دوام حل وطء الزوجة بسبب عقد النكاح، ويستمر هذا النكاح ويستصحب حتى يوجد ما يزيله مثل الطلاق.

فإذا هذا وإن لم يكن حكما شرعيا أصليا، فهو حكم شرعي دل الشرع على ثبوته ودوامه جميعا، ولولا دلالة الشرع على دوامه إلى حصول براءة الذمة لما جاز استصحابه.

ومن هذا الباب أيضا: الحكم بتكرر اللزوم والوجوب إذا تكررت أسبابها، مثل تكرر شهر رمضان، وتكرر أوقات الصلوات، وتكرر نفقات الأقارب عند تكرر الحاجات.

النوع الثالث: استصحاب حال الإجماع في محل النزاع

وذلك بأن يجمع العلماء على حكم في حالة ثم تتغير صفة المجمع عليه، ويختلف المجمعون فيه، فيستدل من لم يغير الحكم باستصحاب الحال. مثاله: أنه انعقد الإجماع على صحة صلاة المتيمم الفاقد للماء، فإذا وجد الماء قبل الدخول في الصلاة بطل تيممه، وبذلك لا تصح صلاته. لكن إذا لم يجد الماء قبل الدخول في الصلاة، ثم تيمم، ودخل في الصلاة، فهل تصح صلاته استصحابا للأصل وهو: فقد الماء قبل الدخول في الصلاة، أم لا تصح الصلاة لتغير الحال الذي كان من فقد الماء قبل الدخول في الصلاة إلى وجوده أثناء صلاته؟

وقد اختلف العلماء في هذا النوع على قولين:

أ- **المذهب الأول**: أنه ليس بحجة: فلا يجوز الاستدلال بمجرد الاستصحاب، بل إن اقتضى القياس أو غيره إلحاقه بما قبل الصفة ألحق به وإلا فلا، ذهب إلى هذا أكثر العلماء منهم القاضي أبو بكر الباقلاني، وأبو حامد الغزالي، وابن قدامة، وأبو إسحاق الشيرازي، وابن الصباغ، ونقله بعض العلماء عن جمهور العلماء، واختاره أبو يعلى وتلميذاه أبو الخطاب وابن عقيل.

ب- **المذهب الثاني**: أنه حجة ويستدل به في إثبات حكم، ذهب إلى ذلك بعض العلماء من الفقهاء والأصوليين، منهم: ابن شاقلا وابن حامد من الحنابلة، وأبو ثور، وداود الظاهري، والمزني، وابن سريج، واختاره الآمدي.

النافي للحكم يلزمه الدليل

اتفق العلماء على أن المثبت للحكم يلزمه الدليل، لكن اختلفوا في النافي للحكم هل يلزمه الدليل على دعواه؟

1- **القول الأول**: أن دعوى النفي لا تكون مقبولة إلا بدليل: وهذا مذهب جمهور أهل العلم، وأدلتهم هي:

أ- الدليل الأول: أن الشريعة تطالب النافي بالدليل، إذ لا تقبل دعوى النفي إلا بدليلها، وقد ألزم الله المخالف النافي إقامة الدليل على ما يدعيه من النفي، قال تعالى: ﴿وَقَالُواْ لَن يَدۡخُلَ ٱلۡجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوۡ نَصَٰرَىٰۗ تِلۡكَ أَمَانِيُّهُمۡۗ قُلۡ هَاتُواْ بُرۡهَٰنَكُمۡ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ١١١﴾.

ب- الدليل الثاني: أن الدليل مبني على السبر والتقسيم، فإن النافي لا يخلو إما أن يكون شاكا في النفي فحينئذ لا يصح أن يعتمد على قوله لأنه مسلم بعدم معرفته للحكم في هذه المسألة لشكه في النفي، الحال الثاني إذا ادعى أنه يجزم بالنفي وأنه متيقن منه فله أحوال: أولا: أن يكون جزمه بالنفي مبنيا على تقليد فمثل هذا لا يعتمد على قوله لأنه يسلم بأنه لا يعلم الحق في المسألة وأن غيره هو الذي يطلع عليها، ثانيا: أن يدعي أنه جزمه في النفي بالمسألة قد بني على نظر، والنظر حينئذ لا بد له من دليل فلا بد له من إظهار الدليل.

ت- الدليل الثالث: يلزم من عدم مطالبة النافي بالدليل عدم مطالبة المثبت بالدليل، فإن المثبت يمكنه أن يقلب دعواه فيجعلها بالنفي، فإن النفي نقيض الإثبات، فبدل أن يقول: فلان حاضر، يقول: فلان ليس بغائب.

2- **القول الثاني**: أن النافي للحكم لا يطالب بالدليل، هذا القول يذكره أكثر الأصوليين، وهو مذهب داود الظاهري وبعض الشافعية، وأدلتهم:

أ- أن المدعى عليه الدين لا دليل عليه، فالشارع جعل على المدعي البينة، و لم يجعل على المدعى عليه بينة، فلا يلزمه إثبات دليل وبينة على نفي ذلك الدين، وأجاب المؤلف عنه بثلاثة أجوبة:

- المنع، فلا نسلم أن المدعى عليه لا يطالب بالدليل، فإن اليمين دليل، لكنها قصرت عن الشهادة، فشرعت عند عدمها، واختصت بالمنكر لرجحان جانبه باليد التي هي دليل الملك.
- أن المنكر لم يحتج إلى دليل لوجود اليد التي هي دليل الملك، إذ الظاهر أن ما في يد الإنسان ملكه.
- إنما لم يجب عليه الدليل للعجز عنه، لأنه لا سبيل إلى إقامة دليل على النفي، حيث إن ذلك إنما يعرف بأن يلازمه عدد التواتر من أول وجوده إلى وقت الدعوى.

ب- أن الدليل على النفي متعذر، فكيف يكلف ما لا يمكن؟ فمثلا لا يمكن إقامة الدليل على براءة الذمة من التكاليف، لأنها هي الأصل.

3- **القول الثالث**: النافي بالعقليات يطالب بالدليل، والنافي بالشرعيات لا يطالب بالدليل[41].

أدلة النفي

وفي هذا جواب عن الدليل الثاني لأصحاب القول الثاني، فإنَّ تعذر الدليل على النفي غير مسلم، بل يمكن إقامة الدليل على النفي في الشرعيات والعقليات، والنفي على نوعين:

1- النفي في المسائل الشرعية: وهذا يمكن إقامة الدليل عليه بعدد من الأدلة:

أ- الإجماع: فإن الإجماع دليل صحيح يمكن استناد النفي إليه، مثَّل له المؤلف بالإجماع على نفي وجوب صلاة الضحى، وعلى عدم وجوب صوم شهر شوال.

---

41 . ذكر ابن قدامة العكس، قال الشيخ عبد الكريم النملة: (وجدت ذلك في جميع نسخه المخطوطة، وبعد تصفحي لكتب أصول الفقه –المطبوع منها والمخطوطة– لم أجد أحدا ذكر هذا المذهب... فهو سبق قلم منه).

ب- النصوص: من مثل قوله عز وجل: ﴿لَّيۡسَ عَلَى ٱلۡأَعۡمَىٰ حَرَجٞ﴾، وقوله: ﴿لَيۡسَ عَلَيۡكُمۡ جُنَاحٌ أَن تَبۡتَغُواْ فَضۡلٗا مِّن رَّبِّكُمۡۚ﴾، وقول النبيﷺ: (لا صلاة لمن لا وضوء له) (لا صِيَامَ لمن لم يُبَيِّتِ الصيامَ من الليل) (لا زكاة في الحلي).

ت- الاستدلال بالمفهوم: سواء كان بواسطة مفهوم الموافقة، ومن أمثلته: نفي إجزاء العمياء في الأضحية أخذا من دليل عدم إجزاء العوراء فيها، وعدم جواز إتلاف مال اليتيم استدلالا بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ أَمۡوَٰلَ ٱلۡيَتَٰمَىٰ ظُلۡمًا إِنَّمَا يَأۡكُلُونَ فِي بُطُونِهِمۡ نَارٗاۖ وَسَيَصۡلَوۡنَ سَعِيرٗا ١٠﴾.

ث- القياس: فإنه قد ورد في الحديث نفي الزكاة في الخضروات، فنقيس عليه الرمان لأن الرمان غير منصوص عليه فيقاس على الخضراوات في نفي وجوب الزكاة.

ج- استصحاب النفي الأصلي: سواء في عدم التحريم، فقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗا﴾ يدل على نفي التحريم فيما لم يرد دليل بتحريمه.

2- النفي في المسائل العقلية:

أ- يمكن نفيها بأن إثباتها يفضي إلى محال، وما أفضى إلى المحال محال.

ب- دليل التلازم: فإن انتفاء أحد المتلازمين دليل على انتفاء الآخر، كقوله تعالى: ﴿لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ﴾ فانتفاء الفساد دليل على انتفاء إله ثان.

الأول: شرع من قبلنا

أولا: الشريعة الإسلامية قد نسخت جميع الشرائع السابقة على وجه الإجمال، فقد قال تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴿٨٥﴾﴾ وهذا متفق عليه.

ثانيا: الشريعة الإسلامية لم تنسخ ما جاء في تلك الشرائع على وجه التفصيل، حيث لم ينسخ وجوب الإيمان بالله تعالى وتحريم الزنا والسرقة والقتل والكفر، فكل نبي دعا لهذا بأمر من الله تعالى ومنهم نبيناﷺ، وهذا متفق عليه.

ثالثا: ما نقل إلينا من شرائع من قبلنا في كتب أصحاب تلك الشرائع، فإنه ليس بحجة علينا بالاتفاق، ولا يجوز العمل بذلك، لأن ذلك لا يعتد به، لما وقع في كتبهم من تغيير وتحريف.

رابعا: ما نقل إلينا من أحكام تلك الشرائع في القرآن، أو السنة الصحيحة، فإن هذا نقل صحيح يعتد به بالاتفاق. ولكن هذا المنقول ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

1- حكم قد نقل إلينا، وهو مقترن بدليل على أنه منسوخ في حقنا، فهذا ليس بشرع لنا بالاتفاق، ولا يجوز العمل به، مثل قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا كُلَّ ذِى ظُفُرٍ ۖ وَمِنَ ٱلْبَقَرِ وَٱلْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَآ إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَآ أَوِ ٱلْحَوَايَآ أَوْ مَا ٱخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ۚ ذَٰلِكَ جَزَيْنَٰهُم بِبَغْيِهِمْ ۖ وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ ﴿١٤٦﴾﴾.

2- حكم قد نقل إلينا، وهو مقترن بما يدل على أنه مشروع في حقنا، فهذا شرع لنا بالاتفاق، وذلك مثل الصوم حيث قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴿١٨٣﴾﴾.

3- ما أورده الله عز وجل في كتابه، وأورده رسولهﷺ في سنته من القصص والأخبار والأحكام التي وردت في الشرائع السابقة من غير إنكار، ولم يدل دليل على أنها منسوخة،

أو مشروعه في حقنا، مثل قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌۚ﴾، فهذا القسم هو الذي اختلف فيه العلماء، هل هذه الأحكام شرع لنا وملزمون بالعمل بها، أو أنها نقلت إلينا على سبيل الإخبار وليس علينا امتثالها ولا الاقتداء بها ولا القياس عليها؟

المذهب الأول: أنه شرع لنا، وهو مذهب الحنفية واختيار المالكية ورواية عن الإمام أحمد، واختيار بعض الشافعية وهو الذي رجحه ابن قدامة.

المذهب الثاني: أنه ليس بشرع لنا، وهو رواية عن الإمام أحمد، ومذهب أكثر الشافعية فهو اختيار الآمدي والغزالي وأبي إسحاق الشيرازي، وقال ابن السمعاني: إنه المذهب الصحيح، وقال الزنجاني: شرع من قبلنا ليس شرعا لنا عند الشافعي.

الروايات الواردة عن الإمام أحمد في هذه المسألة

ورد عن الإمام أحمد -رحمه الله- رواية توافق المذهب الأول، ورواية توافق المذهب الثاني:

1- الرواية الأولى: أنه شرع لنا، رواها عنه الأثرم، حيث قال: سئل الإمام أحمد عن القرعة فقال: في كتاب الله في موضعين: ﴿فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ ٱلْمُدْحَضِينَ۝١٤١﴾ وقوله: ﴿إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَٰمَهُمْ﴾. كما أن الإمام قد أومأ إلى هذا المذهب في رواية أبي طالب فيمن حلفت بنحر ولدها: عليها كبش تذبحه وتتصدق بلحمه، قال تعالى: ﴿وَفَدَيْنَٰهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ۝١٠٧﴾.

2- الرواية الثانية: أومأ إليها الإمام أحمد في رواية أبي طالب فقال: النفس بالنفس كتبت على اليهود، وقال: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ﴾ أي في التوارة، ولنا: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِي ٱلْقَتْلَىۖ ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ وَٱلْأُنثَىٰ بِٱلْأُنثَىٰۚ﴾.

أدلة القائلين بأن شرع من قبلنا ليس بشرع لنا

1- قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًاۚ﴾، وهذا يقتضي أن يكون كل نبي داعيا إلى شريعته فقط، لأنه مختص بها لا يشاركه في هذه الشريعة غيره من الأنبياء.

2- قوله ﷺ: (كان كل نبي يبعث إلى قومه خاصة، وبعثت إلى كل أحمر وأسود..) وهذا صريح في أن كل نبي بعث إلى قومه وشريعته اختصت بهم، ولو قلنا إن شرعهم هو شرع لنا، للزم من ذلك أننا نشاركهم في شرعهم، وهذا يناقض الاختصاص.

3- أن النبي ﷺ رأى يوما بيد عمر بن الخطاب رضي الله عنه قطعة من التوراة، فغضب النبي ﷺ وقال: (ما هذا؟ جئت بها بيضاء نقية، لو أدركني موسى ما وسعه إلا اتباعي) فلو كان شرع من قبلنا شرع لنا لما أنكر النبي ذلك.

4- أن النبي ﷺ لما بعث معاذا إلى اليمن قال: (بم تحكم؟) فذكر الكتاب والسنة والاجتهاد، و لم يذكر شريعة من قبلنا، وصوبه النبي ﷺ، ولو كانت من مدارك الأحكام لم يجز العدول إلى الاجتهاد إلا بعد العجز عنها.

5- لو كان النبي ﷺ متعبدا بها للزمه مراجعتها، والبحث عنها، ولكان لا ينتظر الوحي، ولا يتوقف في الظهار والمواريث ونحوها.

6- أنه لو كان مدركا من مدارك الأحكام، لكان تعلمها وحفظها ونقلها فرض كفاية، ولوجب على الصحابة مراجعتها في تعرف الأحكام و لم يفعلوا.

7- إطباق الأمة على أن هذه الشريعة: شريعة رسول الله بجملتها، ولو تعبد بشرع غيره، كان مخبرا لا شارعا.

أدلة القائلين بأن شرع من قبلنا شرع لنا

1- قوله تعالى: لما ذكر الله تعالى الأنبياء السابقين قال: ﴿أُوْلَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡۗ﴾، فالله تعالى أمر نبيه أمرا صريحا بالاقتداء بهدي من سبقه من الأنبياء المشار إليهم في هذه الآية الكريمة، والاقتداء بهديهم هو اتباع ما هم عليه.

2- قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَا ٱلتَّوۡرَىٰةَ فِيهَا هُدٗى وَنُورٞۚ يَحۡكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسۡلَمُواْ لِلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلرَّبَّـٰنِيُّونَ وَٱلۡأَحۡبَارُ بِمَا ٱسۡتُحۡفِظُواْ مِن كِتَـٰبِ ٱللَّهِ وَكَانُواْ عَلَيۡهِ شُهَدَآءَۚ﴾ فإن الله تعالى أخبر بأن النبيين الذين أسلموا يحكمون بالتوراة، ونبينا محمد ﷺ هو رسول الإسلام، فهو أولى من يدخل في عموم هذه الآية الكريمة، والحكم بالتوراة هو العمل بما فيها.

3- قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ أَنِ ٱتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًاۖ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ فهذا أمر مطلق باتباع ملة إبراهيم عليه السلام.

4- قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓۖ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِۚ كَبُرَ عَلَى ٱلْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِۚ ٱللَّهُ يَجْتَبِىٓ إِلَيْهِ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِىٓ إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ﴾ فإن الله تعالى أخبر بأنه شرع لهذه الأمة من الدين ما وصى به نبيه نوحا عليه السلام، وهذا يقتضي العمل بشريعته.

5- قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾، فالله تعالى بيّن أن لم يحكم بما أنزل الله فقد خرج عن الملة، وهذا عام وشامل للمسلمين وغيرهم.

6- أن النبي ﷺ قضى بالقصاص في السن وقال: (كتاب الله القصاص)، وليس في القرآن "والسن بالسن" إلا ما حكي فيه عن التوراة ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌۚ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾.

7- مراجعته التوراة في رجم الزانيين.

8- قوله ﷺ: (من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها) ثم تلا قوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِىٓ﴾ وهذا خطاب مع موسى عليه السلام.

9- أن العقل دل على أن شرع من قبلنا شرع لنا، بيان ذلك أن الله سبحانه وتعالى إذا شرع حكما شرعيا في حق أمة من الأمم السابقة، فإن هذا يدل على أمرين:

الأول: أن الله لم يشرعه إلا لأن مصلحة هذه الأمة قد اقتضت هذا الحكم، فالله تعالى لا يشرع شيئا بدون مصلحة تعود على العباد.

الثاني أن الله تعالى لم يشرع ذلك الحكم إلا لأنه يعتبره لكل زمان ولكل مكان ولكل مكلف.

الثاني: قول الصحابي إذا لم يظهر له مخالف

- هذه المسألة ليست خاصة بالقول، بل يدخل فيها أيضا الفعل، والمراد بقول الصحابي هنا ما نقل إلينا وثبت عن أحد أصحاب رسول الله ﷺ من فتوى، أو قضاء في حادثة شرعية لم يرد في حكمها نص من كتاب أو سنة، و لم يحصل عليها إجماع.
- المراد بالصحابي هنا مغاير لمفهوم الصحابي في باب الرواية، فإن الصحابي في باب الرواية يراد به من لقي النبي ﷺ مؤمنا به ومات على ذلك، وقررت هذه المسألة هناك من أجل البحث عن عدالة الصحابة وفي تمييز المتصل من المرسل، وأما المراد بالصحابي هنا فهو من لازم النبي ﷺ مدة يكتسب فيها من النبي ﷺ عددا من الأحكام.

تحرير محل النزاع

قول الصحابي على أنواع:

1- ما لا مدخل للرأي فيه من الصحابي الذي لا يعرف عنه رواية عن أهل الكتاب، فهذا له حكم الرفع، والأصوليون لا يذكرون هذا القسم لعدم اشتماله على حكم في الغالب، مثاله قول ابن مسعود رضي الله عنه: (من أتى كاهنا أو عرافا أو ساحرا فقد كفر بما أنزل على محمد ﷺ).

2- قول الصحابي الذي انتشر في الأمة، وعلم الناس به، و لم يوجد له مخالف، فهذا إجماع سكوتي، ومن أمثلته: إيجاب البدنة على المحرم بالحج المجامع لزوجته يوم عرفة، فقد أفتى جماعة من الصحابة بهذا و لم يعرف عن غيرهم مخالف.

3- قول الصحابي ليس بحجة على صحابي آخر اتفاقا، سواء كان إماما أو حاكما أو مفتيا.

4- قول الصحابي الذي خالفه صحابي آخر، فالجمهور على عدم حجيته.

5- قول الصحابي الذي لم ينتشر في الأمة بأن كان مثلا مما لا تعم به البلوى، و لم يوجد له مخالف، فهل هذا النوع يكون دليلا يصح أن يحتج به؟

1- **أن قول الصحابي حجة مطلقا،** ذهب إلى ذلك الإمام أحمد في رواية عنه وهو الرأي الراجح عنده، وذهب إليه أكثر الحنابلة، والإمام مالك وهو المذهب المشهور عنه، وذهب إليه الإمام الشافعي في قوله القديم في المسألة[42]، وهو مذهب أكثر الحنفية منهم أبو يوسف ومحمد بن الحسن والجصاص والجرجاني والدبوسي، وذهب إليه الجبائي من المعتزلة واستدلوا عليه بدليلين:

أ- النصوص الواردة في فضل الصحابة الآمرة بالعمل بما يرد عنهم، من مثل قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى تَحْتَهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ۚ ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿١٠٠﴾﴾، وقوله: ﴿وَٱتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَىَّ ۚ﴾ والصحابة من مقدم من أناب إلى الله تعالى، وكقول النبيﷺ: (لا تسبوا أصحابي، فوالذي نفسي بيده لو أنفق أحدكم مثل أحد ذهبا ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه)، وقوله (أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم)[43].

ب- أن الصحابة أقرب إلى الصواب، وأبعد عن الخطأ، لأنهم حضروا التتريل، وسمعوا كلام الرسولﷺ منه، فهم أعلم بالتأويل، وأعرف بالمقاصد، فيكون قولهم أولى.

2- **أن قول الصحابي ليس بحجة مطلقا،** وأنه لا يصح إثبات الأحكام بناء على قول الصحابي، وقد ذهب إلى ذلك الإمام أحمد في رواية عنه وهو اختيار أبي الخطاب من الحنابلة، كما أنه قد ذهب إلى هذا أكثر المتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة، وذهب إليه من الحنفية أبو

---

[42] . قال الشيخ عبد الكريم النملة: (قال أكثر الأصوليين من الشافعية إن قول الصحابي حجة عند الشافعي في مذهبه القديم، واختلفوا في مذهبه الجديد: فقال الأكثر منهم إنه ليس بحجة في الجديد، وقيده إمام الحرمين وابن السبكي بما لم يكن من الأحكام التعبدية، وقال العلائي وابن القيم: إن قول الصحابي حجة عند الشافعي في القديم والجديد، وقال القفال وابن القطان وبعض الشافعية: إن الشافعي يرى في الجديد أن قول الصحابي حجة إن عضده القياس، والراجح أن قول الصحابي حجة عند الشافعي في القديم والجديد)

[43] . قال السيوطي: (هذا الحديث روي بروايات كثيرة أسانيدها كلها ضعيفة).

الحسن الكرخي، وحكي عن الإمام الشافعي في مذهبه الجديد، واستدلوا على ذلك بثلاثة أدلة:

أ- لأن الصحابي يجوز عليه الغلط، والخطأ، والسهو، ولم تثبت عصمته، فإذا كان كذلك فإن قوله متردد بين الخطأ والصواب، ومحتملا لهما كقول غيره من المجتهدين.

ب- أن الصحابة يختلفون، وإذا كان الاختلاف ممكنا فيما بينهم دل هذا على أن أقوالهم ليست بحجة وأن يحتمل وقوع الخطأ فيها.

ت- أن الصحابة أجازوا لغيرهم أن يخالفهم، فهذا دليل على أن أقوالهم ليست بحجة، إذ لو كانت حجة لأنكروا على من خالفهم.

3- **أن قول الخلفاء الراشدين الأربعة حجة دون بقية أقوال الصحابة**، ولم ينسب هذا القول إلى أحد، ودليل هذا القول حديث: (عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ).

4- **أن الحجة في قول الشيخين أبي بكر وعمر** رضي الله عنهما، ولم ينسب هذا القول لأحد، ودليل هذا القول حديث: (اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر).

الاحتجاج بقول الصحابي عند اختلافهم

فقد اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين:

1- القول الأول: **يجوز اختيار أي القولين والاحتجاج به**، ذهب لهذا بعض الحنفية كالسرخسي وبعض المتكلمين، واستدلوا على ذلك بشيئين:

أ- أن وجود الاختلاف دليل على إجماعهم تسويغ الخلاف، والأخذ بكل واحد من القولين.

ب- أن الصحابة عند اختلافهم يترك الواحد منهم اجتهاده ويعمل باجتهاد غيره، ولهذا رجع عمر رضي الله عنه إلى قول معاذ رضي الله عنه في ترك رجم المرأة.

2- القول الثاني: **ليس قول بعضهم بحجة على بعضهم الآخر**، وهذا قول جماهير أهل العلم، واستدلوا على ذلك:

أ- بقياس تعارض قولي الصحابة على تعارض النصوص، لأنه عند تعارض النصوص لا يسوغ الأخذ بأحد القولين ابتداء، ولكن لا بد من الترجيح بينها، فإذا كان هذا في النصوص فمن باب أولى أن يقال بمثله في أقوال الصحابة.

ب- أن الحق في أحد الأقوال وأن ما عداه هو خطأ، وعند اختلاف الصحابة نعلم أن أحد أقوالهم صواب وما عداه خطأ، فإذا كان كذلك فلا بد من الأخذ بالصواب وهو أحد القولين، ولا يكون إلا بالنظر في أدلته والمقارنة بينه وبين القول الآخر بأدلته.

من أمثلة ذلك: من جامع بعد التحلل الأول، فإن الصحابة قد اختلفوا، فمنهم من قال عليه بدنة، ومنهم من قال عليه شاة، ومنهم من قال عليه فدية أذى، ولا يوجد خبر مرفوع.

مسألة أخرى: ميراث الجد والإخوة، فإن الصحابة قد اختلفوا على قولين.

الثالث: الاستحسان

يطلق مصطلح الاستحسان على معان متعددة

1- **المعنى الأول**: ترك القياس لدليل أولى منه، وهذا أشهر المعاني للاستحسان، وهو ما ذكره المؤلف بقوله: العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل خاص من كتاب أو سنة، وهذا النوع محل اتفاق بالجملة وكتب الفقهاء من المذاهب الأربعة مليئة بالتطبيقات له وإن اختلفت عباراتهم في ذلك، وله على هذا المعنى عدة أنوع منها:

أ- **الاستحسان بالنص أو الأثر**، وهو العدول عن حكم القياس في مسألة إلى حكم مخالف له ثبت بالكتاب أو السنة، ومن أمثلته:

المسألة الأولى: أن الشرع قد جاءنا بمنع بيع الإنسان ماله بماله لأن الجميع ملك له، ولكن استثني من هذا المكاتبة الواردة في قوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ فعدلنا بهذه المسألة عن نظائرها في بيع الإنسان ماله بماله لهذا الدليل من الكتاب.

المسألة الثانية: السَّلَم، فإن القياس لا يُجوِّز السَّلَم، وذلك لأنه عقد على معدوم، ولكن عدلنا عن هذا الحكم إلى حكم آخر، وهو الجواز لدليل ثبت بالسنة والذي رخص فيه السلم.

المسألة الثالثة: الإجارة، فإن القياس يأبى جوازها، لأن المعقود عليه المنفعة وهي معدومة، وإضافة التمليك إلى ما سيوجد لا يصح، ولكن عدلنا عن هذا الحكم العام إلى حكم آخر، وهو جواز الإجارة لحاجة الناس إليها وقد شهدت بصحتها الآثار.

المسألة الرابعة: إذا ضرب شخص بطن امرأة فألقت جنينا ميتا، فحكم القياس أنه لا يجب شيء على الضارب لأنه لم يتيقن بحياته، ولكن عدلنا عن هذا الحكم إلى حكم آخر، وهو أنه يجب على الضارب غرة وهي نصف عشر الدية، لدليل أثبت ذلك وهو قوله ﷺ: (في الجنين غرة عبد أو أمة).

ب- **الاستحسان بالإجماع**: وهو العدول عن حكم القياس في مسألة إلى حكم مخالف له ثبت بالإجماع، ومن أمثلته:

المسألة الأولى: عدم قطع من قطعت يده ورجله: فإن حكم القياس أن تقطع يد كل من سرق، وإن عاد قطعت رجله، وإن عاد قطع أيضا، ولكن عدل عن هذا الحكم عندما يسرق مرة ثالثه فإنه لا يقطع ويخلد في السجن حتى يتوب، للإجماع على ذلك، فقد روي عن علي رضي الله عنه أنه قال: (إني لأستحي من الله تعالى ألا أدع له يد يأكل بها، ويستنجي بها، ورجلا يمشي عليها) فانعقد إجماعا.

المسألة الثانية: عقد الاستصناع: وهو أن يتعاقد شخص مع صانع على أن يصنع له شيئا نظير مبلغ معين بشروط معينة، فالقياس يقتضي ألا يجوز مثل ذلك، لأنه بيع معدوم من كل وجه، لكن عدلنا عن هذا الحكم إلى حكم آخر، وهو جواز هذا العقد، نظرا لتعامل الأمة به من غير نكير فصار إجماعا.

ت- **الاستحسان بالعرف والعادة:** وهو العدول عن حكم القياس في مسألة إلى حكم آخر يخالفه لجريان العرف بذلك، ومن أمثلته:

المسألة الأولى: إذا حلف شخص وقال: (والله لا أدخل بيتا) فالقياس يقتضي أنه يحنث بدخول كل موضع يسمى بيتا في اللغة، والمسجد يسمى بيتا فيحنث لو دخله، ولكن عدل عن هذا الحكم إلى حكم آخر، وهو أنه لا يحنث وذلك لأن الناس تعارفوا على أنهم لا يطلقون هذا اللفظ على المسجد.

المسألة الثانية: إذا استعار شخص دابة فردها إلى اصطبل مالكها فهلكت، فإن القياس يقتضي أنه يضمن، لأنه لم يردها إلى مالكها، ولكن عدل عن هذا الحكم إلى حكم آخر وهو أنه لا يضمن لأنه أتى بالتسليم المتعرف.

ث- **الاستحسان بالضرورة:** وهو العدول عن حكم القياس في مسألة إلى حكم آخر مخالف ضرورة، مثاله قبول الشهادة بالتسامح، فالقياس يقتضي عدم جواز الشهادة في النكاح والدخول، لأن الشهادة مشتقة من المشاهدة وذلك بالعلم، لكن عدل عن هذا الحكم إلى حكم آخر وهو جواز الشهادة في النكاح والدخول للضرورة، ولو لم تقبل فيها الشهادة بالتسامح لأدى إلى الحرج وتعطيل الأحكام بخلاف البيع.

ج- الاستحسان بالقياس الخفي، وهو: العدول عن حكم القياس الظاهر المتبادر فيها إلى حكم آخر بقياس آخر، وهو: أدق وأخفى من الأول، لكنه أقوى حجة، وأسدّ نظراً، وأصح استنتاجاً منه.

مثاله: أن من له على آخر دين حال من دراهم فسرق منه مثلها قبل أن يستوفيها فلا تقطع يده. لكن إذا كان الذين مؤجلاً، فالقياس يقتضي قطع يده إذا سرق مثلها قبل حلول الأجل؛ لأنه لا يباح له أخذه قبل الأجل، لكن عدل عن هذا الحكم إلى حكم آخر، وهو: أن يده لا تقطع؛ لأن ثبوت الحق - وإن تأخرت المطالبة - يصير شبهة دارئة، وإن كان لا يلزمه الإعطاء الآن، فعدم قطع اليد هنا ثبت استحساناً.

والبحث في هذا النوع من الاستحسان يكون من ثلاث جهات:

أ- اعتبار النظائر، فهل حكم هذه النظائر مقرر بالشريعة أو لا؟

ب- صلاحية الدليل الذي يتم تخصيص القياس بواسطته، هل يصلح أن يكون مخصصا أو لا؟

ت- سبب تخصيص حكم هذا الفرع، ولماذا تم استثناؤه من حكم نظائره.

2- **المعنى الثاني**: ما يستحسنه المجتهد بعقله: وهذا النوع نُسب إلى الإمام أبي حنيفة أنه يقول بحجيته، وعلماء الحنفية ينكرون نسبة القول بحجية هذا النوع للإمام أبي حنيفة، ويرون أنه لا يصح التمسك بهذا النوع، ولهذا لا نجد أحدا يقول بحجية الاستحسان على هذا المعنى[44]، وهو مردود لأسباب:

أ- أن القول بحجية شيء لا بد أن يكون مستندا على دليل، ولم يوجد دليل لهذا لا من الشرع ولا من العقل.

ب- أن إثبات الحكم بناء على هذا المعنى قول بالهوى والرأي المجرد من غير نظر في الأدلة.

ت- أن العامي يشابه المجتهد في هذا الباب، لأن الفرق بينهما النظر في الأدلة، فإذا لم يكن هناك نظر في الدليل فلا فرق بين العالم والعامي.

ث- أن معاذ ﷺ لما بعثه النبي ﷺ وسأله بماذا تحكم لم يذكر الاستحسان، ولم ينكر عليه النبي ﷺ إغفاله له، ولو كان دليلا من أدلة الشرع لبينه له إذا لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة.

3- **المعنى الثالث**: دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر على التعبير عنه: ذلك أن الفقيه بممارسته للأدلة وكثرة ورود المسائل عليه، يرد إلى ذهنه حكم عند استعراض أي مسألة قبل

---

44 . قال الشيخ الضويحي: (وما نسبه المؤلف رحمه الله هنا إلى الحنفية رحمهم الله تعالى من أنهم يعتمدون على الاستحسان العقلي المجرد بلا دليل شرعي، فيه نظر، وذلك أن الحنفية رحمهم الله تعالى من جهابذة العلماء، ومن أكابر الفقهاء، وقد كانوا تبعا لإمامهم المبجل أبي حنيفة النعمان رحمه الله تعالى رحمة واسعة لا يعدلون بالسنة إذا ثبتت لديهم سواها حتى قدموها على القياس في مسائل كثيرة، فكيف يظن بهم أنهم يتركون الدليل الشرعي عملا بالاستحسان العقلي المجرد؟ بل إنهم يعملون بالاستحسان المؤيد بالدليل الشرعي، شأنهم في ذلك شأن سائر فقهاء الإسلام من المذاهب الأخرى، وهذا لأن حقيقة مذهبهم في الاستحسان إنما هي العمل بأقوى الدليلين، وذلك ليس من الهوى والتشهي، بل هو عمل بالراجح الذي دل عليه النظر الصحيح، قال السرخسي رحمه الله تعالى مقررا هذا المعنى: (استحسان العمل بأقوى الدليلين لا يكون من اتباع الهوى وشهوة النفس من شيء) وما يُنسب لفرد منهم قد شذ برأيه عنهم لا يجوز أن يُتخذ سُبة لجميع علماء مذهبهم، فإن كل مذهب لا يخلو من وجود من يشذ برأيه عن جمهور أصحابه).

النظر في أدلتها، وبعضهم يسمي هذا النوع: الإلهام أو الكشف، والناس في هذا المعنى على ثلاثة أقوال:

أ- جماهير أهل العلم على عدم الاحتجاج به، ولهذا قال المؤلف: وهذا هوس، ويقولون كونه لا يستطيع أن يفصح ويعبر على الدليل هذا دليل على عدم صحة الاستدلال به، إذ لو كان دليلا صحيحا لتمكن من التعبير عنه، ثم ما لم يعبر عنه المجتهد لا نستطيع التأكد من صحته، قال المؤلف: فلا بد من إظهاره ليعتبر بأدلة الشريعة فلتصححه أو تزيفه.

ب- أنه يصح الاستدلال به، وقد ينسب إلى بعض المتصوفة، وبعضهم يعممه على كل صالح، وبعضهم يخصه بالفقهاء، ومن المعلوم أن من المعاني التي ترد على النفوس ما هو من وساوس الشياطين، ولذا قال النبيﷺ: (إن الله تجاوز لي عن أمتي ما حدثت به أنفسها).

الرابع: الاستصلاح

تعريف المصلحة

المصلحة في اللغة:

جلب المنفعة، أو دفع المضرة. وبعض أهل العلم يقول: المصلحة هي ذاتها المنفعة، وأما جلبها فهو وسيلتها وليست هي المصلحة، وبذلك نعلم الفرق بين الاستصلاح والمصلحة، فإن الاستصلاح يختص باستجلاب المرسل منها دون المعتبر فإنه لا يسمى استصلاحا.

الاستصلاح في الاصطلاح:

والاستصلاح عند الأصوليين: ترتيب الحكم الشرعي في واقعة لا نص فيها ولا إجماع، بناء على مراعاة مصلحة مرسلة.

1- **المصالح المعتبرة: وهي التي شهد الشرع باعتبارها**، فهذه المصالح لا إشكال في صحتها، ولا خلاف في إعمالها. ومن أمثلتها:

- قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ ۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ۝٩﴾ فيقاس على ذلك كل ما يشغل عن ذكر الله والصلاة كالإجارة والرهن ونحو ذلك.
- قوله ﷺ: (القاتل لا يرث) والعلة أنه استعجل أمرا قبل أوانه، فيقاس عليه الموصى له الذي قتل الموصي فإنه يحرم من استحقاقه من الوصية.

2- **وهي التي شهد الشرع ببطلانها، وقد سماها البعض بـــ المصالح الملغاة،** وهنا إشكال: وهو أن الشرع لا يأتي بإلغاء ما هو مصلحة، وحينئذ نقول بأن أي وصف أبطله الشارع و لم يرتب الحكم عليه فإنه ليس بمصلحة في حقيقة الأمر، وذلك لأن الشرع قد بين أن أحكامه محققة لمصالح العباد، كقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَـٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَـٰلَمِينَ۝١٠٧﴾ فمن مقتضى كونها رحمة أن تكون دالة على ما يصلح الخلق، فهذا القسم في الحقيقة ليس بمصلحة، وإنما هو مفسدة، ومن ثم لا يصح بناء الأحكام عليه، ولا يصح أن نخالف النص من أجل العمل بما نظن أنه مصلحة. مثال ذلك:

- أن الملك عبد الرحمن بن الحكم قد جامع جارية في نهار رمضان، فأفتى الفقيه يحي بن يحيى الليثي بأن عليه صوم ستين يوما كفارة، وعلل ذلك بأن الكفارة قد وضعت للزجر والردع، فلو أوجبنا على هذا الملك العتق كما ورد في نص الحديث لسهل عليه الجماع في نهار رمضان مرة أخرى، ويعتق لأنه يستطيع ذلك، وبهذا لا يترجر.
- من يقول بالتسوية بين الذكور والإناث في الميراث، لمصلحة قد توهمها.

3- **المصالح المرسلة: وهي التي لم يأت الشرع بإبطالها ولا باعتبارها لعينها**، وينقسم إلى ثلاثة أقسام:

أ- الحاجيات: والمراد بالحاجي هنا ما كان وسطا بين الضروري والتحسيني، فلا هو أمر لا تستقيم به الحياة إلا به كالضروري، ولا هو إذا فات لم يقع الناس في حرج كالتحسيني، ولكنه أمر تشتد حاجة الناس إليه من غير ضرورة ملجئة، وقد مثّل له المؤلف بـــ تسليط الولي على تزويج الصغيرة، فهو من الحاجيات الأساسيات إذ الصغيرة بحاجة ماسة إلى الكفؤ الذي يرعى مصالحها ويقوم بشؤونها، وهي لا تعرف الكفؤ من الرجال، فأناط الشارع الحكيم ذلك إلى وليها، فهو الأقدر على معرفة الكفؤ الذي يناسبها، والذي يؤمل فيه أن تكون حياتها معه حياة الأبرار السعداء أول الحال ومستقبله.

ب- ما يقع موقع التحسين والتزيين ورعاية حسن المناهج: فالتحسيني ما يترتب على فقده فوات أفضل المناهج وأحسن الطرق، وقد مثل له المؤلف باشتراط الولي للنكاح، فإنه يمكن أن يربط النكاح بعبارة المرأة بدون حاجة إلى ولي، لكن هذا يتنافى مع أحسن المناهج، فمباشرة المرأة عقد نكاحها بنفسها مدعاة إلى الغمز بها والطعن فيها، كالقول بأنها متلهفة على الرجال شغوفة بهم ونحو ذلك، فحفظ الإسلام للمرأة كرامتها بأن أناط ولاية نكاحها إلى من له حق الولاية عليها من أقاربها، حملا لها على أحسن الأحوال، وحماية لها عما ينقص قدرها بالقيل والقال، وهذا أمر تحسيني لأنه يتعلق بكمال المروءة ومكارم الآداب.

قال ابن قدامة: (فهذان الضربان لا نعلم خلافا في أنه لا يجوز التمسك بهما من غير أصل، فإنه لو جاز ذلك، كان وضعا للشرع بالرأي، ولما احتجنا إلى بعثة الرسل، ولكان العامي يساوي العالم في ذلك، فإن كل أحد يعرف مصلحة نفسه).

ت- ما يقع في رتبة الضروريات: وهي الأمور التي لو قُدِّر فقدها لأدى ذلك إلى ضياع حظ المرء في الآخرة أو اضطراب الأحوال في الدنيا، فلا بد منها في قيام مصالح الدين وصيانة مقاصد الشريعة، بحيث إذا فقدت أو فقد بعضها لم تجر المصالح على استقامة، بل تختل الحياة الإنسانية أو تفسد أو تنهار، ولهذا شرع حفظ الدين والنفس والعقل والنسب والمال، ومن ذلك قضاء الشارع بقتل الكافر المضل وعقوبة

المبتدع صيانة للدين، وقضاؤه بالقصاص إذ به حفظ النفوس، وإيجابه حد الشرب إذا به حفظ العقول، وإيجابه حد الزنا حفظا للنسل والأنساب، وإيجابه زجر السارق حفظا للأموال.

وفي هذا النوع خلاف، والخلاف فيه على نوعين:

النوع الأول: هل يوجد هناك مصالح مرسلة

طائفة من أهل العلم قالوا بأن الشرع قد استكمل المصالح، كما قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ١٠٧﴾، وقوله: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗاۚ﴾، فمن ثم لا يمكن أن توجد مصلحة لم يأتِ الشرع باعتبارها، ولهذا إذا نظر الإنسان في كل مصلحة قيل بأنها مرسلة وجد أن لها مستندا في الشرع خصوصا من دليل القياس أو من دليل مسالك التعليل أو بالنظر في كونها وسيلة لتحقيق المقصد الشرعي، ومن المعلوم أن الوسائل لها أحكام المقاصد، ولذلك أهل العلم عند التمثيل يحتاجون إلى إيراد مصالح معتبرة كما فعل المؤلف، فإن جميع الأمثلة التي أوردها في المصالح المرسلة هي من المصالح المعتبرة.

النوع الثاني: إذا ثبت وجودها، فهل يجوز الاحتجاج بها أو لا؟

العلماء لهم ثلاثة أقوال:

1- القول الأول: أن المصالح المرسلة لا يجوز بناء الأحكام عليها، وهذا هو رأي جماهير الأصوليين، واستدلوا على ذلك بعدد من الأدلة:

أ- أن الأدلة الشرعية قد دلت على وجوب قصر أخذ الأحكام من الأدلة المعلومة، كما في قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾.

ب- أنه يترتب على بناء الأحكام على الاستصلاح أن يكون هناك وضع للأحكام الشرعية بواسطة الرأي المجرد من الدليل بل قد يتعدى إلى تحقيق الرغبات والأهواء،

والشارع قد نهى عن مثل ذلك، من مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾.

ت- أننا لو أجزنا للفقهاء بناء الأحكام على المصالح المرسلة لأجزناه لعامة الناس، والمخالف لا يقول بمثل هذا، وذلك لأن المعول عليه في المصالح المرسلة النظر في المصلحة لا الدليل، وهذا يستوي فيه العالم والعامي.

ث- أننا لو قلنا بالاستصلاح لأدى ذلك إلى الطعن في الرسالات من جهة القول بعدم حاجة الخلق لبعثة الرسل لأن المصالح المرسلة معروفة بطرائق العقول.

ج- أن هذا يؤدي إلى موافقة المعتزلة في قولهم بالتحسين والتقبيح العقلي.

2- القول الثاني: القول بحجية المصالح المرسلة، وأكثر من يقول بمثل هذا القول من المعاصرين، وقد نُسب إلى مذهب الإمام مالك وبعض الشافعية، وبعض الحنابلة المتأخرين يشيرون إلى أن الحنابلة لهم مشاركة، واستدل أصحاب هذا القول بعدد من الأدلة:

أ- أن في العمل بالمصالح المرسلة موافقة الشرع في تحقيق المصالح والعمل بها.

ب- أن المتتبع لاجتهادات فقهاء الصحابة في الوقائع التي لم تصرح النصوص بأحكامها، يجدهم في كثير منها بنوا الأحكام على المصالح المرسل دون الرجوع إلى أصل معين، من غير أن ينكر بعضهم على بعض، فكان إجماعا منهم على اعتباره أصلا من أصول التشريع، ومن ذلك:

. اتفاقهم على جمع الصحف المتفرقة التي كتب فيها القرآن الكريم في مصحف واحد في عهد أبي بكر، بإشارة من عمر بن الخطاب رضي الله عنهما، ولا يوجد في الكتاب أو السنة ما يدل على ذلك.

. أن أبا بكر استخلف عمر عندما أحس بقرب وفاته، وهو عمل مبني على المصلحة، لأن الرسول ﷺ لم يستخلف أحدا بعده.

. أن عمر بن الخطاب ﷺ أبقى الأراضي المفتوحة في أيدي أهلها، و لم يوزعها على الغانمين، ووضع الخراج على أهلها، لما رأى في ذلك من مصلحة الأمة في العاجل والآجل.

ت- أن الفقهاء في كتبهم الفقهية يقررون أحكامهم الفقهية بناء على المصالح المرسلة، فإننا لا نكد نجد كتابا فقهيا إلا وفيه تعليل لعدد من الأحكام بالمصالح.

3- القول الثالث: الاحتجاج بالمصالح المرسلة إذا كانت في رتبة الضروريات دون ما كان في رتبة الحاجيات والتحسينات، وقد نسبه المؤلف لبعض الشافعية ونسبه إلى مذهب الإمام مالك.

قال سعد الشثري: والذي يظهر أن سبب القول بمشروعية الاستصلاح وجواز الاحتجاج به وجعله من أدلة الشرع هو أن بعض الفقهاء قصّر في قواعد أصولية أخرى فاحتاج إلى تقرير هذا الدليل على جهة الاستقلال، خصوصا فيمن ينتسب إلى الفقه من المعاصرين، فإنهم ليس لديهم من القدرة على الإحاطة بالنصوص فاحتاجوا إلى تقرير هذا الدليل على جهة الاستقلال، لذلك يمكن الاستغناء عن هذا الدليل بعدد من القواعد الأصولية والفقهية، ومن ذلك: مسلك المناسبة في باب القياس الأصولي، فإنه يعتمد على النظر في النصوص الواردة بتقرير الأحكام الشرعية و لم يرد لها تعليل فيستنبط عللا بواسطة كونها مناسبة لتشريع الحكم، والفرق بين الاستصلاح ومسلك المناسبة أشار إليه المؤلف بآخر البحث فقال بأن الاستصلاح لا يحتاج إلى أصل معين بخلاف القياس فإنه يحتاج إلى أصل معين، والقاعدة الثانية قاعدة الوسائل، فإن من القواعد المقررة في الشرع أن الوسائل لها أحكام المقاصد في الجملة، ولذلك نجد أن كثير من الأمثلة التي تورد على أنها من باب العمل بالمصالح تكون من هذا النوع، والقاعدة الثالثة قاعدة تصرفات الأئمة منوطة بالمصلحة فإن أصحاب الولاية فيما خيرهم الشارع فيه إنما يختارون بناء على ما يرونه محققا للمصلحة العامة، فمن عرف هذه القواعد وتمكن من تطبيقها لم يحتج إلى تقرير دليل الاستصلاح على الاستقلال.

عدد من الأدلة المختلف فيها لم يذكرها المؤلف

دليل سد الذرائع

السد يراد به المنع، والذرائع الطرق المفضية للحرام والمفسدة، وهي في اصطلاح الأصوليين: منع الوسائل المفضية إلى المفاسد، والذرائع على نوعين:

أ- ما ورد دليل من الشرع بحكمها حال كونها ذريعة: فتأخذ الحكم الشرعي الوارد فيها، ولا نحتاج فيها إلى سد الذرائع، ومن أمثلة ذلك: أن وطء الأجنبية حرام، ومن الطرق المفضية إليه العقد، لكن العقد ورد في الشرع دليل في إباحته حال كونه مفضيا إلى وطء الأجنبية فيأخذ ما ورد به الشرع من الحكم.

ب- الذرائع التي لم يرد تقرير في تقرير حكمها دليل شرعي: وهذه على ثلاثة أنواع:

1- ما كان مفضيا إلى الحرام قطعا، فتأخذ حكمه بالاتفاق على ما تقرر في مبحث الواجب، عند قاعدة ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

2- ما كان مفضيا إلى الحرام نادرا، فهذا وقع الاتفاق على أنه لا يقال بسده.

3- ما كان مفضيا إلى الفساد غالبا، ومن أمثلته بيع السلاح في وقت الفتنة، وإدخال الأبناء في المدارس التبشيرية، وبيع العنب على مصانع الخمور.

والباحثون في سد الذرائع لهم منهجان:

منهم من يقول وقع الاتفاق على القول بمشروعية سد الذرائع، لكن اختلف الفقهاء عند التطبيق ما بين متوسع ومضيق.

وآخرون قالوا بأن المسألة فيها خلاف على قولين:

القول الأول: يقول بمشروعية سد الذرائع ونسبوه إلى مذهب مالك وأحمد، واستدلوا عليه بمثل قول الله تعالى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَاۗ﴾، واستدلوا أيضا بكون سد الذرائع فيه زيادة تمسك بالدليل الشرعي، وأيضا بأن عادة الشريعة أن تأتي بمشروعية سد الذرائع كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدْوَۢا

بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ وبقول النبيﷺ: "إِنَّ مِنْ أَكْبَرِ الذَّنْبِ أَنْ يَسُبَّ الرَّجُلُ وَالِدَيْهِ". قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، كَيْفَ يَسُبُّ وَالِدَيْهِ؟ قَالَ: "يُسَابُّ الرَّجُلُ فَيَسُبُّ أَبَاهُ، فَيَسُبُّ الْآخَرُ أَبَاهُ، فَيَسُبُّ أُمَّهُ فَيَسُبُّ الْآخَرُ أُمَّهُ"، واستدلوا عليه أيضا بأدلة مشروعية الاحتياط كما في حديث النعمان بن بشير رضي الله عنهما أن النبيﷺ قال: (الحَلَالُ بَيِّنٌ، وَالحَرَامُ بَيِّنٌ، وَبَيْنَهُمَا مُشَبَّهَاتٌ لَا يَعْلَمُهَا كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ، فَمَنِ اتَّقَى المُشَبَّهَاتِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعِرْضِهِ، وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ: كَرَاعٍ يَرْعَى حَوْلَ الحِمَى، يُوشِكُ أَنْ يُوَاقِعَهُ).

ونسبوا إلى مذهب الإمام أبي حنيفة والشافعي والظاهري عدم القول بمشروعية سد الذرائع، واستدلوا عليه: بقوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾ و لم يذكر سد الذرائع. وقد أجاب الأولون أن في سد الذرائع زيادة في التمسك بكلام الله ورسوله.

دليل الاستقراء

والمراد به تصفح الجزئيات لاستخراج قاعدة كلية، ومن أمثلة ذلك: أن يقول قائل بأن الشريعة قد جاءت بأن الواجب من الصلوات لا يصح أن يؤدى حال الركوب بل لا بد من القيام فيه، لكن الوتر أجاز الشرع أن يؤدي على الراحلة، فدل على هذا عدم وجوبه.

ويقسمونه إلى:

أ- الاستقراء التام: ويكون بتصفح جميع الجزئيات، وحكي الاتفاق على جواز الاحتجاج بهذا النوع.

ب- الاستقراء الجزئي: ويكون بتصفح أغلب الجزئيات، وقد يعبرون عنه بقولهم الإلحاق بالأعم الغالب، والجمهور على صحة الاحتجاج بهذا النوع.

ومما يتعلق به الاستدلال بالقواعد الفقهية، فإن طائفة قالوا بأن القواعد الفقهية حجة يصح بناء الأحكام عليه، خصوصا الأحكام القضائية، والصواب أن الاحتجاج

بالقاعدة ليس لذاها، وإنما للمستند الذي استندت عليه، فيكون التمسك حينئذ بالدليل.

دليل العرف

والعرف هو ما تعارف عليه الناس في عاداهم ومعاملاهم، وقد دل على مشروعية العمل بالعرف عدد من النصوص مثل قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ و ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ﴾، وحديث (خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف).

والعرف يشترط لاعتباره لبناء الحكم عليه أن يكون مطردا لا يتخلف في بعض صوره، وألا يكون مخالفا للدليل الشرعي، وألا يوجد تصريح بخلاف العرف، وأن يكون العرف سابقا لا لاحقا، والعرف له مجالات في تطبيقه:

المجال الأول: في تفسير ألفاظ المكلفين، فإنه لو أقر مقر فإننا نفسر كلامه بحسب دلالة العرف.

المجال الثاني: أن ما لا يرد فيه ضابط يقيده في الشرع ولا في اللغة، فإننا نرجع فيه إلى العرف من مثل مقدار النفقة، وحقيقة الحرز والقبض.

مبدأ اللغات

1- **المذهب الأول**: أن اللغات توقيفية، أي أن الواضع هو الله عز وجل، ووضعه متلقى من جهة التوقيف الإلهي إما بالوحي، أو بأن يخلق الله تعالى لواحد أو لجماعة من الخلق العلم الضروري بأن هذه الألفاظ واللغات قصدت للدلالة على المعاني. وهذا مذهب أبي الحسن الأشعري، والظاهرية، وابن فورك، وبعض الفقهاء، واختاره ابن قدامة والآمدي، واستدلوا بعدد من الأدلة:

أ- لا يمكن أن يكون مبدأ اللغات اصطلاحي، وذلك لأن الاصطلاح مأخوذ من "اصطلح القوم على كذا" إذا اتفقوا عليه، وهذا الاتفاق والاصطلاح لا يتم ولا يمكن إلا بواسطة خطابات يخاطب بعضهم بعضا، وهذا لا يمكن إلا عن طريق لفظ يعلمه كل واحد من هؤلاء المجتمعين قبل الاجتماع لوضع تلك الاصطلاحات.

ب- عموم قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾، فهذه الآية دلت على أن آدم والملائكة لا يعلمون إلا بتعليم الله تعالى، وأنه ﷻ قد علمهم جميع الأسماء.

1- **المذهب الثاني**: أن اللغات اصطلاحية، أي إن ذلك من وضع أرباب اللغات واصطلاحهم، وأن واحدا انبعثت داعيته أو جماعة انبعثت دواعيهم إلى وضع الألفاظ بإزاء معانيها، ثم حصل تعريف الباقين بالإشارة والتكرار كما يفعل الوالدان بالولد الرضيع. ذهب إلى ذلك أبو هاشم المعتزلي وجماعة من المتكلمين، واستدلوا بأنه لا يمكن فهم التوقيف الوارد من الله عز وجل إلا باصطلاح سابق.

2- **المذهب الثالث**: يجوز أن تكون تلك اللغات توقيفية، ويجوز أن تكون اصطلاحية، ويجوز أن يكون بعضها توقيفي، وبعضها اصطلاحي، ويجوز أن يكون بعضها توقيفي وقيس عليه. ذهب إلى ذلك القاضي أبو يعلى وأبو بكر عبد العزيز،

والقاضي أبو بكر الباقلاني، وكثير من أهل التحقيق، وذلك لأن العقل يجوز هذه الأمور.

ما هي اللغة التي عُلّم آدم بها؟

قال طائفة بأنها السريانية وقال آخرون أنها العبرية، ولعل الأظهر أنها اللغة العربية، ويدل على ذلك عدد من الأدلة: منها أن اللغة العربية أوسع اللغات، وأنها لم يجر عليها تغيير مع تعاقب القرون وتغير الأزمان، كما يدل على هذا أن إبراهيم ﷺ لما خاطب العرب العاربة خاطبهم باللغة العربية.

إثبات الأسماء بالقياس

أجمع العلماء على منع جريان القياس في أسماء الأعلام والصفات، وإنما الخلاف في أسماء الأجناس والأنواع الموضوعة على مسمياتها مستلزمة لمعان في محالها وجودا وعدما، مثل إطلاق اسم الخمر على النبيذ بواسطة مشاركته للمعتصر من العنب في الشدة المطربة المخمرة على عقل، ومثل إطلاق السارق على النباش بواسطة مشاركته للسارقين من الأحياء في أخذ المال على سبيل الحقيقة. فهل يجوز إطلاق اسم الخمر على النبيذ قياسا بعلة الإسكار والتخمير؟ وهل يجوز إطلاق السارق على النباش قياسا بعلة أخذ المال الغير بخفية؟

1- **المذهب الأول**: يجوز أن تثبت الأسماء قياسا، فيجوز أن يسمى النبيذ خمرا، والنباش سارقا، واللائط زانيا، وهذا مذهب أكثر الحنابلة كالقاضي أبي يعلى والقاضي يعقوب وابن قدامة، واختاره بعض المالكية، وبعض الشافعية كالشيخ أبي إسحاق الشيرازي والرازي وابن سريج وابن أبي هريرة، وحكي أنه نص الإمام الشافعي، وذهب إليه أيضا جماعة من النحاة والأدباء وكثير من الفقهاء، واستدلوا بقولهم إن وجود المعنى الجامع بين المقاس والمقاس عليه هو الذي جعلنا نلحق الفرع بالأصل، وهذه قاعدة عامة في القياس الشرعي والقياس اللغوي، إذ لا فرق بينهما.

فمثلا: علمنا أن مسكر العنب يسمى خمرا، وهي: أنه يخامر العقل ويغطيه عن إدراك حقائق الأمور، وهذه العلة، وهذا المعنى قد وجد في النبيذ فيسمى خمرا قياسا على مسكر العنب، وما فعلنا ذلك إلا لاشتراكهما في العلة والجامع والمعنى، فدخل شارب النبيذ في عموم قوله ﷺ: (حرمت الخمرة لعينها).

كذلك: سمي الزاني زانيا، لأنه مولج فرجه في فرج محرم، فيقاس عليه اللائط في إثبات اسم الزاني عليه، لاشتراكهما في العلة والجامع وهو: إيلاج فرج في فرج محرم شرعا، فدخل اللائط في عموم قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي﴾.

وكذلك: سمي السارق سارقا، لأنه أخذ مال الغير في خفية، فيقاس عليه النباش في إثبات اسم السارق عليه، لاشتراكهما في العلة والجامع وهي: أخذ مال الغير خفية، فيدخل النباش في عموم قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾.

2- **المذهب الثاني:** لا يجوز أن تثبت الأسماء قياسا، ذهب إلى ذلك بعض الحنابلة كأبي الخطاب، واختاره أكثر الشافعية كالغزالي وإمام الحرمين وابن القشيري والكيا الطبري والآمدي، وهو مذهب بعض المالكية كأبي بكر الباقلاني وابن خويز منداد وابن الحاجب، وهو ما ذهب إليه أكثر الحنفية والمتكلمين وجماعة من أهل الأدب واللغة، واستدلوا بعدد من الأدلة:

أ- اسم الخمر في لغة العرب لا يخلو من ثلاث حالات:

- أن يخص به مسكر عصير العنب فقط.
- أن يطلق على كل شراب مسكر.
- أن يحتمل الأمرين معا، أي: الإطلاق الخاص، والإطلاق العام.

فإن خص به مسكر عصير العنب فقط، فما عدا ذلك فليس من لغة العرب، فلا يصح قياسه على الثابت في اللغة.

وإن أطلق على كل مسكر كان النبيذ المشتد خمرا بأصل الوضع اللغوي، وليس ذلك قياسا.

وإن احتمل الأمرين معا، فلا يصح التحكم بإرادة أحدهما دون الآخر، لأنه تخصيص بلا مخصص.

ب- إن دوران الاسم مع الوصف في الأصل وجودا وعدما لا يدل على كونه علة للاسم، ويدل على ذلك ما ورد عن العرب حيث إنا لما استقرأنا وتتبعنا كلامهم وجدناهم يضعون الاسم لمعاني ويخصصونها بالمحل، ولا يتعدى هذا الاسم ذلك المحل، وإن وجد معناه في محال أخرى، فمثلا: كانوا يسمون الفرس الأسود: أدهم، والفرس الأحمر: كميت، والزجاج الذي تقر فيه المائعات: قارورة، ومع ذلك لم يسموا الإنسان الأسود أدهما، و لم يسموا الإنسان الأحمر كميتا.. وهكذا.

فائدة الخلاف في هذه المسألة

لقد أثر ذلك الخلاف على بعض المسائل الفقهية، منها:

1- المسألة الأولى: حكم شرب النبيذ:

فبناء على المذهب الأول وهو جواز إثبات الأسماء بالقياس فإن النبيذ خمر وأنه يحرم القليل منه والكثير أسكر أو لم يسكر، فيكون النبيذ داخلا في عموم قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ﴾ وداخل في عموم قوله ﷺ: (حرمت الخمرة لعينها).

وبناء على المذهب الثاني وهو عدم جواز إثبات الأسماء بالقياس، فإن النبيذ ليس بخمر، وإنما هو مقاس عليه، فلا يحرم منه إلا ما أسكر فقط، لأن العلة في تحريم الخمر هي الإسكار، ولا يحرم النبيذ ما لم يوجد كامل العلة، ولهذا نقل عن أبي حنيفة القول بجواز شرب القليل من الأنبذة ما لم يصل إلى حد السكر.

2- المسألة الثانية: حكم النباش:

فبناء على المذهب الأول فإن النباش سارق، فيكون قطع يد النباش قد ثبت بالنص حيث يدخل في عموم قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾.

وبناء على المذهب الثاني فإن قطع يد النباش لم يثبت بالنص، وإنما ثبت عن طريق القياس على السارق بجامع أخذ مال الغير خفية من حرز مثله، وبعض العلماء كأبي حنيفة ومحمد بن الحسن والثوري قالوا لا تقطع يد النباش، واستدلوا بعدد من الأدلة منها عدم ثبوت الأسماء بالقياس.

3- المسألة الثالثة: حكم اللائط:

بناء على المذهب الأول: فإن اللائط زاني، فيكون وجوب حد الزنا عليه ثبت بالنص وهو قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ﴾ فيكون داخلا في عموم هذ النص.

وبناء على المذهب الثاني فإن اللائط يقتل، استنادا إلى ما أخرجه الترمذي وأحمد عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: (من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول به).

وذهب بعض العلماء كأبي حنيفة إلى عدم وجوب الحد على اللائط، وإنما اللواط يوجب التعزير على الفاعل والمفعول به، لامتناع قياس اللائط على الزاني.

تقاسيم الأسماء

أقسام الأسماء اللغوية

1- الأسماء الوضعية: وهي الأسماء الثابتة بالوضع، وهي الحقيقة، والحقيقة هي اللفظ المستعمل في موضوعه الأصلي، كلفظ الأسد وضع أصلا للحيوان المفترس، وقال بعض العلماء يجب العمل بها عند استعمال اللفظ في حقيقته من غير بحث عن المجاز، وقال بعضهم: إن الحقائق لا تحمل على مسمياتها حتى ينظر هل هناك ما يعدل به عن حقيقته؟

2- الأسماء العرفية: وهي ما ثبت بالعرف، وهو اصطلاح المخاطبين، ويصير الاسم عرفيا باعتبارين:

أ- أن يكون للاسم معنيان فيستعمله أهل اللغة لمعنى واحد من هذين المعنيين والمسميين، ويخصصونه به، ويعرف بينهم، مثل اسم الدابة فإن وضعها بأصل اللغة لكل ما يدب على الأرض، ثم هجر هذا المعنى وصار في العرف حقيقة على ذوات الأربع.

ب- أن يصير الاسم شائعا في غير ما وضع له أولا، وذلك بأن يكون الاسم في أصل اللغة قد وضع لمعنى، ثم كثر استعماله فيما له به مناسبة، ويشيع هذا الاستعمال بين الناس بحيث لا ينكره أحد، وبحيث لا يفهم المعنى الأول، مثاله الغائط فهو في أصل الوضع اللغوي يطلق على المطمئن والمنخفض من الأرض، ثم استعمل عرفا في الخارج المستقذر من الإنسان.

3- الأسماء الشرعية: وهي اللفظ المستعمل فيما وضع له أولا في الشريعة.

4- المجاز المطلق: وهي الاسم الذي استعمل في غير ما وضع له أصلا، كاستعمال اسم الأسد للرجل الشجاع.

مسألة الحقائق الشرعية

اختلف العلماء فيما استعمله الشارع من أسماء اللغة مثل "الصلاة" و "الصوم" و "الزكاة" و "الحج"، هل خرج به عن وضعهم أو لا؟ على مذهبين:

1- **المذهب الأول**: أن الشارع نقل هذه الألفاظ من مسمياتها ومعانيها اللغوية إلى معان أُخر، بينها وبين تلك المسميات -بحسب اللغة- مناسبة معتبرة، واشتهرت بعد أن كانت لغوية فصارت حقائق شرعية، وهذا مذهب جمهور العلماء من الفقهاء والأصوليين.

مثال: الصلاة فإنها في اللغة: الدعاء، فنقل الشارع هذا اللفظ من معناه ومسماه اللغوي واستعمله في معان أخرى، فوضع لفظ الصلاة على الأفعال والأقوال المخصوصة المفتتحة بالتكبير والمختتمة بالتسليم. واستدل أصحاب هذا المذهب بأدلة منها:

أ- أن حكمة الشرع تقتضي أن يكون للأسماء اللغوية التي نقلها إليه حقائق مستقلة عن اللغة بدلا من أن تكون تبعا لها في ذلك، إذ الاستقلال أشرف من التبعية.

ب- أن تخصيص الشرع للأسماء اللغوية التي نقلها إليه بحقائق مستقلة هو أبين للمكلفين وأجدر بزوال الاشتباه عنهم، بحيث يتبادر الفهم إلى المعنى الشرعي فقط قاطعا بأنه المراد دون المعنى اللغوي.

2- **المذهب الثاني**: أن الشارع لم ينقل شيء من الأسماء من اللغة إلى الشرع، ولا يجوز ذلك، بل الاسم باق على ما كان عليه في اللغة، لكن الشرع ضم إليه أفعالا واشترط له شروطا، فمثلا الصلاة في اللغة الدعاء، ولكن الشرع ضم إليه أفعالا وأقوالا لا بد منها، واشترط له شروطا لا تصح إلا به، مثل الركوع والسجود، وكذلك الصيام لغة هو الإمساك، وزاده الشارع اشتراط النية وهكذا، ذهب إلى ذلك القاضي أبو بكر الباقلاني وكثير من الأشاعرة، واستدلوا بالآتي:

أ- أن القرآن الكريم عربي، والنبيﷺ مبعوث بلسان العرب، ولو ورد الخطاب في القرآن الكريم أو على لسان النبيﷺ بما لم يضعه العرب أصالة على المعنى المراد لم يكن ذلك من لسانهم، كما لو قال: "أكرموا العلماء" وأراد الفقراء، فكذلك هو الشأن لو خاطبهم بقوله: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ وأراد الركوع والسجود، فإن هذا ليس من لسانهم. وإذا كان الأمر كذلك دل على أن الأسماء اللغوية باقية على أصل وضعها اللغوي من غير نقل إلى الشرع، حتى يكون الخطاب الشرعي جاريا على ما تعارفه أهل اللغة في لغتهم.

ب- لو كان النقل جائزا في الأسماء من اللغة إلى الشرع لاقتضى هذا أن يُعرف الشارع المخاطبين بذلك عن طريق الدليل التواتري أو الآحادي، بحيث يقول: "إذا خاطبتكم بالصلاة فليس المراد بها المعنى اللغوي، بل المعنى الشرعي، وهو الركوع

والسجود والقيام والقعود" وحيث لم يرد دليل توقيفي من الشارع بذلك لا تواترا ولا آحادا، دل على عدم جواز النقل، إذ لو كان جائزا و لم يرد عن الشارع بيان مسبق بتعريف المخاطب بحقيقة المعنى الشرعي، لكان من قبيل الخطاب بغير المفهوم لغة، وهذا ضرب من التكليف بالمحال وهو لا يصح.

ثمرة الخلاف في هذه المسألة

- بناء على المذهب الأول، فإن تلك الأسماء تحمل على الحقيقة الشرعية دون اللغوية، ويكون معناها واضحا لا إجمال فيه.
- وعلى المذهب الثاني تكون تلك الأسماء باقية على دلالتها اللغوية، فتحمل عليه، ولا يجوز العدول عنها إلى الشرعية إلا بقرينة.

أمثلة:

المثال الأول: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا قَدۡ سَلَفَۚ﴾

اختلف في ذلك: هل المراد به المعنى الشرعي؟ أو المراد المعنى اللغوي؟

فذهب بعض العلماء كالشافعية إلى أن المراد بالنكاح هنا المعنى الشرعي، وهو العقد، لأن النكاح حقيقة شرعية، ولفظ المشرع يحمل على المعنى الشرعي، ولذا فإنه لو زنى الأب بامرأة فإن ذلك لا يوجب حرمة المصاهرة عندهم.

وذهب الآخرون كجمهور الحنفية إلى أن المراد بالنكاح هنا المعنى اللغوي، وهو الوطء، فيكون المعنى لا تطؤوا ما وطأها الأب بزنى أو غيره.

المثال الثاني: قوله ﷺ: (الطواف بالبيت صلاة).

اختلف في ذلك: هل المراد به أن الطواف كالصلاة حكما في الافتقار إلى الطهارة فيكون المراد بالصلاة الصلاة الشرعية، أو أن الطواف يشتمل على الدعاء الذي هو صلاة لغة.

المثال الثالث: قولهﷺ: (إذا دعي أحدكم إلى طعام فليجب، فإن كان مفطرا فليطعم، وإن كان صائما فليصل) فحمله قوم على الصلاة الشرعية فقالوا: يتشاغل بالصلاة تنبيها لهم بأنه صائم، وحمله آخرون على مسماه اللغوي أي لِيَدْعُ لهم ولا يأكل.

المجاز

تعريف المجاز

المجاز في اللغة:

المجاز مأخوذ من الجواز، وهو العبور، والانتقال من موضع إلى موضع آخر يقال: جزت المكان أي عبرته وانتقلت منه إلى مكان آخر.

المجاز في الاصطلاح:

هو اللفظ المستعمل في غير موضوعه على وجه يصح.

وسمي مجازا لأن أهل اللغة يجاوزون به عن أصل الوضع توسعا منهم.

أقسام المجاز

1- اشتراكهما في المعنى المشهور في محل الحقيقة، كاستعارة الأسد في الرجل الشجاع، ولا تصح استعارة الأسد في الرجل الأبخر، وإن كان البخر موجودا في محل الحقيقة، لكونه غير مشهور به.

2- بسبب المجاورة غالبا، كتسمية المزادة -وعاء الماء المصنوع من الجلد- راوية باسم الجمل الحامل لها لتجاورهما في الأعم الأغلب، وتسمية المرأة ظعينة باسم الجمل الذي تظعن عليه للزومها إياه، وتسمية الفضلة المستقذرة غائطا وعذرة.

3- إطلاقهم اسم الشيء على ما يتصل به، وهو على أنواع:

أ- إطلاق اسم الشيء كله على ما أعد له: كقولهم: الخمرة محرمة، والمحرم شربها، والزوجة محللة، والمحلل وطؤها.

ب- إطلاق السبب على المسبب سواء كان السبب قابلي أو فاعلي أو صوري أو غائي.

مثال السبب القابلي: قولهم: سال الوادي، والأصل سال الماء في الوادي، لكن لما كان الوادي سببا قابلا لسيلان الماء فيه صار الماء من حيث القابلية كالمسبب له.

مثال السبب الفاعلي: قولهم نزل السحاب، أي المطر، فإن السحاب في العرف سبب فاعلي، لكن فاعليته باعتبار العادة، حيث إن الفاعل حقيقة هو الله تعالى.

مثال السبب الصوري: إطلاق اليد على القدرة، كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّمَن فِيٓ أَيۡدِيكُم مِّنَ ٱلۡأَسۡرَىٰٓ﴾

مثال السبب الغائي: تسمية العصير خمرا، والحديد خاتما، والعقد نكاحا، لأنه غايته.

ت- إطلاق المسبب على السبب، كإطلاق لفظ الموت على المرض الشديد المهلك، وذلك لأن المرض الشديد عادة يؤدي إلى الهلاك والموت.

4- حذفهم المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، كقوله تعالى: ﴿وَسۡـَٔلِ ٱلۡقَرۡيَةَ﴾، وقوله: ﴿وَأُشۡرِبُواْ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلۡعِجۡلَ بِكُفۡرِهِمۡۚ﴾ أي: حب العجل.

5- تسمية الشيء باسم ضده، مثل قوله تعالى: ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ مِّثۡلُهَاۖ﴾، فقد أطلق على الجزاء سيئة مع أنه عدل لكونها ضدها.

6- إطلاق اسم الكل على الجزء، مثل قوله تعالى: ﴿يَجۡعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمۡ فِيٓ ءَاذَانِهِم مِّنَ ٱلصَّوَٰعِقِ حَذَرَ ٱلۡمَوۡتِۚ﴾ فقد أطلق الكل وهو الأصابع على الجزء وهو الأنامل فقط.

7- إطلاق الجزء وإرادة الكل، مثل قول القائل: أنا أملك أربعين رأسا من الغنم، فأطلق الجزء وهو الرأس وأراد جميع الجسم.

8- تسمية الشيء باعتبار ما كان عليه، مثل تسمية الآدمي مضغة.

هل المجاز يستلزم الحقيقة

اختلف في ذلك على مذهبين:

1- المذهب الأول: كل مجاز يستلزم وجود حقيقة في شيء آخر، وذلك لأن المجاز فرع، والحقيقة أصل، ومتى وجد الفرع وجد الأصل، وهو اختيار ابن قدامة.
2- المذهب الثاني: لا يستلزم المجاز الحقيقة، وهو ما ذهب إليه كثير من الأصوليين المحققين كالآمدي.

- واختار المصنف أن الحقيقة لا تستلزم المجاز، فلا يلزم أن يكون لكل حقيقة مجاز، لأنه قد يوجد الأصل ولا يوجد له فروع.

إذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز

- إذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فهو للحقيقة، فلا يكون مجملا إلا أن يدل دليل على أنه أريد به المجاز، والأدلة على هذا:

أ- لو جعلنا كل لفظ أمكن التجوز فيه مجملا لتعذرت الاستفادة في أكثر الألفاظ، وذلك لأن حكم المجمل هو التوقف حتى يأتي دليل يرجح أحد المعاني.

ب- واختل مقصود الوضع اللغوي، مما يؤدي إلى عدم تفاهم الناس في مخاطباتهم.

ت- ولأن واضع الاسم لمعنى إنما وضعه ليكتفي به فيه.

- إذا غلب المجاز في الاستعمال وصار سابقا إلى الفهم، فينتشر بين الناس ذلك حتى تكون الحقيقة كالمتروكة المنسية، فحينئذ يحمل اللفظ على ما تعارف عليه الناس ولا يحمل على الحقيقة إلا بدليل، مثاله: لو قال شخص رأيت غائطا، فإن كل الناس ينقدح في أذهانهم أن

المقصود ذلك الشيء المستقذر الخارج من الإنسان، ولا ينقدح في أذهانهم الحقيقة وهو المكان المطمئن المنخفض من الأرض.

- قال ابن بدران: اعلم أن مسألة تعارض الحقيقة والمجاز تنقسم إلى أربعة أقسام:

1- القسم الأول: أن يكون المجاز مرجوحا لا يفهم إلا بقرينة، كالأسد للشجاع، فتقدم في هذا القسم الحقيقة عليه لرجحانها.

2- القسم الثاني: أن يغلب استعماله حتى يساوي الحقيقة فتقدم هي عليه أيضا لعدم رجحان المجاز.

3- القسم الثالث: أن يكون المجاز راجحا والحقيقة مماتة لا تراد في العرف، فيقدم المجاز لأنه إما حقيقة شرعية كالصلاة، أو عرفية كالدابة، وأيا ما كان فلا خلاف في تقديمها على الحقيقة اللغوية، مثاله: لو حلف أن لا يأكل من هذه النخلة فأكل من ثمرها حنث، وإن أكل من خشبها لم يحنث، وإن كان الخشب هو الحقيقة.

4- القسم الرابع: أن يكون المجاز راجحا والحقيقة تتعاهد في بعض الأوقات، فهذه على الخلاف عند الأكثر، كما لو حلف ليشربن من هذا النهر فهو حقيقة في الكرع منه بفيه، ولو اغترف بكوز وشرب فهو مجاز، لأنه شرب من الكوز لا من النهر، لكنه مجاز يتبادر إلى الفهم فيكون أولى من الحقيقة، وإن كانت قد تراد لأن كثيرا من الناس كالرعاة وغيرهم يكرع فيه.

كيف نعرف الحقيقة من المجاز

يُستدل على معرفة الحقيقة من المجاز بعدد من الأدلة:

1- أن يكون أحد المعنيين يسبق إلى الفهم من غير قرينة والآخر لا يفهم إلا بقرينة، فيكون حقيقة فيما يفهم منه مطلقا –أي بدون قرينة–، وبمعنى آخر: أن يكون أحد المعنيين يستعمل فيه اللفظ مطلقا، والمعنى الآخر لا يقتصر فيه على مجرد لفظه، فيكون حقيقة فيما يقتصرون فيه على مجرد اللفظ، وهذا قريب من الأول.

2- أن يصح الاشتقاق من أحد اللفظين، فيصح فيه التصريف إلى الماضي والمستقبل واسم الفاعل والمفعول، واللفظ الآخر لا يصح فيه ذلك، فيكون الأول حقيقة، والآخر مجازا، مثال ذلك: لفظ "الأمر" فهو يطلق على الطلب، ويطلق على الشأن والفعل نحو قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَمۡرُ فِرۡعَوۡنَ بِرَشِيدٖ﴾، فوجدنا العرب يصرفون اللفظ ويشتقون منه فيقولون "أمر، يأمر، أمرا، وهو آمر" في حين أنهم لا يقولون ذلك في الأمر بمعنى الفعل، فدل ذلك دلالة واضحة على أن الأول الحقيقة والثاني مجاز.

3- أن الحقيقة يستحيل نفي لفظها، والمجاز يجوز نفيه، فإذا قلت: هذا أسد للحيوان المفترس يستحيل أن يقال هذا ليس بأسد، ولكن إذا قلت هذا أسد يرمي -لرجل شجاع- جاز أن يقال هذا ليس بأسد.

4- ألا يكون اللفظ مطردا في مدلوله مع عدم ورود المنع من أهل اللغة والشارع من الاطراد، وذلك كتسمية الرجل الطويل نخلة فهذا مجاز، لأنه لا يطرد، ولهذا لا يسمى كل طويل من شجرة أو رمح أو غير ذلك نخلة.

النص

تعريف النص

النص في اللغة:

رفْع الشيء إلى أقصى غاية له، ومنه:

- ما ورد في الحديث (كان رسول الله ﷺ يسير العنق فإذا وجد فجوة نص) أي رفع السير إلى غايته.
- "نصت الظبية رأسها" إذا رفعته، ومنه قول امرئ القيس:

وَجِيْدٍ كَجِيْدِ الرِّيمِ ليسَ بِفاحِشٍ ... إذا هيَ نَصَّتْهُ، ولا بمُعَطَّلِ

- تسمية الكرسي الذي تجلس عليه العروس مِنَصَّة، لأنها ترتفع حين تكون ظاهرة ليراها الآخرون.

النص في الاصطلاح:

لقد عرف النص اصطلاحا بتعريفات كثيرة، منها:

1- ما يفيد بنفسه من غير احتمال، مثل قوله تعالى: ﴿تِلۡكَ عَشَرَةٞ كَامِلَةٞۗ﴾ فإن لفظة عشرة لا يرد عليها أي احتمال وذلك أن لفظ "العشرة" هنا المؤكد بلفظ "كاملة" دال على هذا العدد المعين من غير زيادة عليه أو نقصان منه، فكان نصا فيه، لكونه قاطعا لاحتمال أي عدد آخر، ومن أمثلته: ﴿قُلۡ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ فإن لفظة أحد لا يرد عليها أي احتمال.

2- هو الصريح في معناه، وهذا التعريف للنص يفهم منه أنه ليس من شرط النص ألا يحتمل إلا معنى واحدا، لأن هذا قليل الوجود، مثاله قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖۖ﴾ فهذا نص في أن الزاني يجب عليه الحد، وليس بنص في صفة الزاني هل يكون بكرا أو ثيبا.

إطلاق النص على الظاهر

إطلاق النص على الظاهر هو إطلاق الإمام الشافعي كما نقله كثير من الشافعية عنه، ولا مانع من هذا الإطلاق شرعا، وهو منطبق في اللغة، ذلك لأن النص في اللغة بمعنى الظهور.

هل ورود الاحتمال يخرج اللفظ عن كونه نصا أو لا

1- **القول الأول**: اللفظ الذي يرد عليه أي احتمال لا يكون نصا، مهما بعد هذا الاحتمال، وهذا القول به ضعف وذلك لأن الاحتمالات لا تنتهي، ومنها ما هو بعيد لا يمكن أن يرد على الذهن.

2- **القول الثاني**: اللفظ لا يخرج عن كونه نصا ولفظا قاطعا في معناه إلا إذا ورد عليه احتمال متأيد بدليل، أما الاحتمال المجرد الذي لا يستند إلى دليل وقرينة فإنه لا يؤثر على دلالة اللفظ النصي.

3- **القول الثالث**: الاحتمالات التي تكون من جنس مدلول اللفظ فإنها تؤثر على قطعيته وكونه نصا، وأما إذا كانت من غير جنسه فإنها لا تؤثر عليه، مثاله إذا كان هناك لفظ يدل على معناه وهذا اللفظ من الألفاظ اللغوية فإنه حينئذ إذا ورد عليه احتمال عقلي فلا يلتفت إليه لأنه ليس من جنس الدلالة اللغوية.

هل قطعية اللفظ على رتبة واحدة أو هو متعدد الرتب؟

1- ظاهر كلام أكثر الأصوليين أن النص رتبة واحدة، وأن القطع على مترلة واحدة لا تفاوت فيه.

2- بينما يرى آخرون أن دلالة اللفظ النصي على معناه ليست على رتبة واحدة، وأن بعض الألفاظ النصية أصرح من بعضها الآخر، ويظهر هذا جليا في عمل الحنفية، فإنهم قسموا الألفاظ إلى ما هو واضح وظاهر وخفي، وظاهر الدلالة قسموه إلى أربعة أقسام منها المفسر والمحكم والنص والظاهر، وجعلوا الأنواع الأربعة كلها قطعية الدلالة على معناها ولكنها متفاوتة الرتبة، ولذلك لا يمانعون من الترجيح بينها.

الظاهر

تعريف الظاهر

الظاهر في اللغة:

البارز المنكشف الذي يُتمكن من رؤيته والاطلاع عليه.

الظاهر في الاصطلاح:

عرفه المؤلف بتعريفين:

1- اللفظ الذي يسبق إلى الفهم منه عند الاطلاق معنى، مع تجويز غيره.

2- هو اللفظ الذي احتمل معنيين، هو في أحدهما أظهر[45].

والمراد من هذين التعريفين اللذين مؤداهما واحد: أن الظاهر متردد بين معنيين أحدهما أرجح من الآخر، والذي يميز الراجح منهما هو السبق إلى الفهم، فما كان أسبق إلى الفهم وأكثر تبادرا إلى الذهن فهو الأرجح من غيره. وبناء على ذلك فإن هذين التعريفين يخرجان "النص" إذ دلالته على نفسه بمعنى واحد لا تعدد فيه. ويخرجان كذلك "المجمل" إذ لا يفهم منه عند الإطلاق معنى معين مثل "الشفق" بل يفهم معنيين متساويين الحمرة والبياض.

حكم الظاهر

يجب أن يفسر بمعناه الأرجح إلا إذا قام دليل صحيح على تأويله، ويدل على ذلك عدد من الأدلة:

أ- أن أهل اللغة يفسرون الألفاظ بحسب ظواهرها، ولا يتركون الظاهر إلا لدليل، فمن أراد أن يفهم الكلام على وفق طريقة العرب وجب عليه أن يُعمل الظاهر في المعنى الراجح.

ب- أن القول بوجوب العمل بالمعنى الراجح يجعل للكلام معنى يمكن فهمه وامتثاله مما يتوافق مع مقصد وضع اللغة، فإنها وضعت للتفاهم والتخاطب.

ت- أنه قد ورد ألفاظ كثيرة ظاهرة في الكتاب والسنة، اكتفي بها ولو يُذكر معها قرائن، وقد قامت الحجة بهذه الألفاظ وما ذاك إلا لوجوب تفسير هذه الألفاظ بمعناها الراجح.

ث- إجماع الصحابة على تفسير الألفاظ الظاهرة بالمعنى الراجح.

[45]. عرف الظاهر بعضهم بقولهم: ما احتمل معنيين فأكثر هو في أحدهما أظهر. وذلك لأن الظاهر قد يدل على أكثر من معنيين.

متى يجوز ترك الظاهر؟

لا يجوز ترك المعنى الراجح من معاني الظاهر إلا إذا ورد دليل يدل على وجوب الانتقال إلى المعنى المرجوح أو يدل على أن المعنى الراجح لا يجوز تفسير اللفظ به، وحينئذ يكون اللفظ بقرينته راجحا في المعنى الآخر.

التأويل

تعريف التأويل

التأويل في اللغة:

التأويل: مصدر من آل الشيء يؤول إلى كذا، إذا رجع إليه.

قال أبو عبيدة في "مجاز القرآن": التأويل: التفسير، والمرجع، والمصير".

وقال ابن فارس في "الصاحبي": والتأويل آخر الأمر، وعاقبته، يقال: إلى أي شيء مآل هذا الأمر، أي: مصيره وعقباه.

التأويل في الاصطلاح:

هو صرف اللفظ عن الاحتمال الظاهر إلى احتمال مرجوح به، لاعتضاده بدليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر. مثاله: قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ﴾ الدلالة الظاهرة لهذه الآية هي حل البيع وتحريم الربا، لتبادر هذين المعنيين للفهم، ولكن الاحتمال الآخر الذي يعضده الدليل أن المقصود من الآية نفي المماثلة بين البيع والربا، ردا على قول الكفار ﴿إِنَّمَا ٱلۡبَيۡعُ مِثۡلُ ٱلرِّبَوٰاْۗ﴾.

التأويل في كلام الشرع يطلق على عدد من المعاني

1- حقيقة الشيء وما يؤول إليه، ومنه قوله تعالى: ﴿هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأۡوِيلَهُۥۚ يَوۡمَ يَأۡتِي تَأۡوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبۡلُ قَدۡ جَآءَتۡ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلۡحَقِّ﴾، ومنها قول عائشة رضي الله عنها: (كان يتأول القرآن).

2- التفسير.

3- صرف اللفظ الظاهر عن الاحتمال الراجح إلى احتمال مرجوح، وهذا هو الغالب في استعمال الأصوليين.

حكم التأويل

الأصل أن التأويل مردود وذلك لأن الواجب هو العمل بالظواهر على حسب الاحتمال الراجح، فلا يجوز ترك المعنى الراجح إلا لدليل، ومن هذا نعرف أن التأويل ينقسم إلى قسمين:

أ- التأويل المقبول: وهو الذي عضده دليل يدل على أن المعنى الراجح غير مراد، وأن المقصود هو المعنى المرجوح، ومن أمثلته قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأۡتَ ٱلۡقُرۡءَانَ فَٱسۡتَعِذۡ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيۡطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ﴾ فإن الفاء لها معنيان: الأول التعقيب وهو الأرجح في معناها، الثاني: أن تكون الفاء لمطلق الجمع وهذا معنى مرجوح، لكنه في هذه الآية تأيد بدليل يدل على أنه لا يراد المعنى الأول، حيث كان النبي ﷺ يستعيذ أولا ثم يقرأ القرآن.

ب- التأويل المردود: وهو الذي لم يعضده دليل، ومن أمثلته في قول الله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ المعنى الراجح هو إثبات صفة الكلام لله عز وجل، والمعنى المرجوح هو كما يقول بعض المؤولة جرحه بجروح الحكمة، وهذا المعنى غير متأيد بدليل يكون مردودا.

أنواع التأويل

التأويل ليس على رتبة واحدة، بل هو متفاوت الرتبة، وسبب ذلك هو قوة المعنى المرجوح وضعفه، فإن المعنى المرجوح قد يكون قريبا فلا يحتاج إلا إلى أدنى دليل يدل عليه، وقد يكون الاحتمال المرجوح بعيدا جدا فحينئذ يحتاج إلى دليل قوي، ومن هنا كان التأويل على مراتب أو أنواع، وهي:

1. التأويل البعيد: وهذا يحتاج إلى دليل في غاية القوة، مثال ذلك: تأويل بعضهم قوله تعالى: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِۚ﴾ محتجين بقراءة الجر في قوله تعالى: ﴿وَأَرۡجُلَكُمۡ﴾ وأن ذلك كان عطفا على قوله تعالى: ﴿بِرُءُوسِكُمۡ﴾ وهي قراءة ثابتة، فقالوا بوجوب مسح الرجلين في الوضوء بدلا من غسلهما، فأولوا هذا التأويل، ورجحوا هذا الاحتمال نظرا إلى تلك القراءة. ولكن ما ثبت من الأحاديث الصحيحة التي أمرت بغسل الرجلين، وما ثبت في اللغة، جعل هذا التأويل بعيدا جدا.
2. التأويل القريب، إذا كان الاحتمال المؤول إليه قريب جدا، فهذا يكفيه أدنى دليل، مثال ذلك: قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ﴾ فإن القيام إلى الصلاة في هذه الآية مصروف عن معناه الظاهر إلى معنى قريب محتمل، وهو العزم على أداء الصلاة، والذي رجح هذا الاحتمال أن الشارع لا يطلب الوضوء من المكلفين بعد الشروع في الصلاة، لأن الوضوء شرط لصحتها، والشرط يوجد قبل المشروط، وهو معنى قريب يتبادر فهمه إلى أي سامع، فيكوم معنى الآية: إذا عزمتم على القيام.
3. التأويل المتوسط، إذا كان الاحتمال المؤول إليه متوسطا، فهذا يحتاج إلى دليل متوسط في القوة.

أقسام أدلة التأويل

1- **القسم الأول**: القرينة، أي دلالة تقارن اللفظ الظاهر، وقد يفسر بما ورد في حديث (العائد في هبته كالكلب يعود في قيئه ليس لنا مثل السوء)، فإنه قد يفهم منه تحريم الرجوع في الهبة، وقد يفهم منه عدم التحريم لأن الكلب لا يحرم عليه ذلك، لكن اقترن به قرينة تدل على أن أحد المعنيين هو المراد وهو قوله: (ليس لنا مثل السوء).

2- **القسم الثاني**: ظاهر آخر، فحينئذ نفسر هذا اللفظ بحسب الظاهر الآخر، من أمثلته في قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ﴾ فإن "نحن" قد تفسر على أن المراد بها تعظيم المتكلم لنفسه، وقد تفسر بالتعدد، فأرجعناها لقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ﴾، فعرفنا أن المراد بهذا اللفظ هو تعظيم المتكلم لنفسه.

3- **القسم الثالث**: القياس الراجح، مثاله أن الشارع الحكيم قد ذكر في كفارة الظهار والصيام "الإطعام"، ولكنه لم يذكر تلك الكفارة في القتل الخطأ، وترك ذلك ظاهر في عدم وجوبه، لأنه لو كان واجبا لذكره كما ذكر التحرير والصيام. ويمكن إثبات الإطعام في كفارة القتل الخطأ قياسا على إثباته في كفارة الظهار والصيام، والجامع: أن الكفارات حقوق الله تعالى وحكم الامتثال واحد، فثبوت الإطعام في تلك الكفارات تنبيه على إثباته في كفارة القتل.

شروط التأويل

1- أن يكون المتأول من أهل التأويل، وهو من توفرت فيه شروط المجتهد.

2- أن يكون المعنى الذي أول إليه اللفظ من المعاني التي يحتملها اللفظ نفسه، ويدل عليه بطريق صحيح من طرق الدلالة. فإما أن يكون موافقا لوضع اللغة ولو على سبيل المجاز، أو موافقا لعادة صاحب الشرع، أو موافقا لعرف الاستعمال.

3- أن يقوم التأويل على دليل صحيح، يدل دلالة واضحة وصريحة على صرف اللفظ عن ظاهره إلى غيره، وأن يكون هذا الدليل راجحا على ظهور اللفظ في مدلوله.

▪ **المثال الأول**: تأويل الحنفية قول النبيﷺ لغيلان بن سلمة –حيث أسلم على عشر نسوة– (أمسك منهن أربعا وفارق من سواهن)، حيث أولوه بأن المراد: ابتدئ زواج أربع منهن إن كان الزواج بعقد واحد، وفارق سائرهن بأن لا تبتدئ العقد عليهن، وأمسك الأوائل منهن إن كان الزواج مرتبا بعقد لكل منهن وفارق سائرهن أي الأواخر. وعضدوا ذلك بالقياس وذلك لأنهم قاسوا العقد على النسوة قبل الإسلام، على العقد عليهن بعد الإسلام.

فتأويل الحنفية من الممكن قبوله فيكون قريبا، لولا أن هناك عدة قرائن عضدت المعنى الظاهر والراجح وقوته وهو: استدامة النكاح للأربع بدون عقد مطلقا، وهذه القرائن هي:

1- أنه لم يسبق إلى أفهام الصحابة إلا الاستدامة، فإنهم لو فهموه لكان هو السابق إلى أفهامنا.

2- أنه فوض الإمساك والمفارقة إلى اختياره، وابتداء النكاح لا يصح إلا برضى المرأة.

3- أنه لو أراد ابتداء النكاح لذكر شرائطه، لئلا يؤخر البيان عن وقت الحاجة، وما أحوج حديث العهد بالإسلام على معرفة شرائط النكاح.

4- أن ابتداء النكاح لا يختص بهن، فكان ينبغي أن يقول: انكح أربعا ممن شئت، ولكنه لم يفعل ذلك بل خصص وحصر الإمساك بالنساء اللواتي أسلم غيلان وهن تحته، مما يدل على أن المراد بالإمساك هو الاستدامة في النكاح والاستمرار فيه.

▪ **المثال الثاني**: قول الحنفية في قول النبيﷺ: (أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل)، قالوا: هذا محمول على المكاتبة.

وهذا تأويل بعيد جدا، وصرف اللفظ الظاهر في معنى معين على احتمال ضعيف جدا هو تعسف وفعل من غير دليل، وذلك لأن هناك قرائن كثيرة عضدت المعنى الظاهر والراجح من الحديث وهو اشتراط الولي في النكاح في جميع النساء وجعلته أقوى من ذلك الاحتمال وهو حمله على المكاتبة فقط، ومن هذه القرائن:

1- ورود الحديث بصيغة من صيغ العموم المتفق عليها، وهي "أي" المؤكدة بـــ "ما"، مما جعل التعميم في الحديث قويا.

2- المكاتبة نادرة الوجود بالنسبة إلى النساء، وليس من كلام العرب إرادة الشاذ النادر باللفظ الذي ظهر منه قصد التعميم إلا بقرين تقترن باللفظ.

3- لم ينقل إلينا أن صحابيا من الصحابة قد فهم من هذا الحديث أن المقصود المكاتبة فقط، إذ لو وقع ذلك لوصلنا.

4- أننا لو سمعنا نحن هذه الصيغة لم نفهم منها المكاتبة، فما لا يخطر على البال إلا بالإخطار كيف يجوز قصر العموم عليه؟

- **المثال الثالث**: ما قيل في تأويل قوله ﷺ: (لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل) حيث حمله الحنفية وقصروه على صوم قضاء رمضان، وصوم النذر المطلق، وصوم الكفارة، وقالوا: يشترط تبييت النية لهذه الأنواع من الصوم لأنها غير متعينة، أما الصوم المعين وهو صوم رمضان والنذر المعين فيخرج عن دلالة الحديث فلا يشترط تبييت النية فيهما وذلك لأنه متعين بوقته المضيق الذي لا يتسع لفعل غيره فتكون النية فيه حاصلة بحكم الضرورة، واستدلوا بعدة أدلة.

أما جمهور العلماء فقد عمموا الحديث إلى جميع أنواع الصوم، لأنه قد ورد فيه صيغة من صيغ العموم وهي: النكرة في سياق النفي، فهي تعم كل صيام، وعلى هذا لا يخرج من ذلك إلا ما قام عليه الدليل. وعلى هذا يكون الحديث ظاهر الدلالة على وجوب تبييت النية في جميع أنواع الصوم ما عدا صوم التطوع فقد خرج بحديث عائشة رضي الله عنها .

المجمل

تعريف المجمل

المجمل في اللغة:

هو المجموع، ومنه يقال: أجملت الشيء إجمالا، أي جمعته من غير تفصيل.

ويطلق لغة على الخلط، ويطلق على المبهم، ويطلق على المحصل من أجمل الشيء إذا حصّله، ويقال: أجملت الحساب إذا حصلته.

المجمل في الاصطلاح:

1- التعريف الأول: هو ما لا يفهم منه عند الإطلاق معنى، وهذا تعريف ابن قدامة، ومعناه: أن المجمل هو اللفظ الذي إذا أطلق فلا يفهم منه السامع معنى، بل يفهم عدة معان لا يدري أيها المقصود.

وبهذا خرج النص لأن النص هو الصريح بمعناه ولا ينقدح في الذهن غيره.

وخرج أيضا الظاهر، لأن الظاهر يفهم منه عند الإطلاق معنى معين، وإن كان ينقدح في الذهن معنى آخر لكنه مرجوح.

2- التعريف الثاني: هو ما احتمل أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر، وهذا التعريف قريب من تعريف الآمدي.

وقوله ما احتمل أمرين: أخرج النص، لأنه لا يحتمل إلا أمرا واحدا فقط.

وقوله لا مزية لأحدهما على الآخر: أخرج الظاهر لأنه يحتمل أمرين أحدهما أرجح من الآخر.

وسبب عدم ارتضاء ابن قدامة لهذا التعريف هو أنه حصر المجمل في معنيين فقط، بينما المجمل قد يكون دالا على معنيين أو أكثر.

3- التعريف الثالث: هو ما لم تتضح دلالته، قاله ابن الحاجب.

1- الاشتراك في اللفظ المفرد، واللفظ المشترك قد يكون بين معنيين مختلفين مثل لفظ العين فإنه متردد بين معان كثيرة وهي: الشمس، الذهب، العين الناظرة الباصرة، عين الإرواء، الجاسوس. وقد يكون اللفظ مشتركا بين معنيين متضادين مثل لفظ القُرْء فإنه متردد بين الحيض والطهر، ومثل لفظ الشفق فإنه متردد بين البياض والحمرة.

2- الاشتراك في اللفظ المركب، مثل قوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَاْ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِۚ﴾ فإن الذي بيده عقدة النكاح مشترك بين أن يكون الزوج أو يكون الولي.

3- التصريف في اللفظ، مثل لفظ المختار فإن هذا اللفظ متردد بين من وقع عليه الاختيار، وبين من وقع منه الاختيار.

4- الاشتراك في الحرف، مثل "الواو" مترددة بين أن تكون عاطفة، وأن تكون للابتداء والاستئناف، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَاۗ﴾ فإن الواو في قوله ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ﴾ مترددة بين أن تكون عاطفة فيكون الراسخون في العلم يعلمون تأويل الآيات، وبين أن تكون الواو للابتداء والاستئناف فيكون الله هو المنفرد بعلم التأويل. ومن أمثلة ذلك كذلك "مِنْ" مترددة بين أن تكون للتبعيض وابتداء الغاية والجنس كقوله تعالى: ﴿فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُۚ﴾ فإذا كانت "من" لابتداء الغاية فيكون معناها ابتدؤوا المسح من الصعيد، وإذا كانت للتبعيض فيكون المعنى: امسحوا وجوهكم ببعض الصعيد.

5- التردد في مرجع وعوْد الضمير، مثل ما روي عن النبيﷺ أنه قال: (لا يمنع جار جاره أن يغرز خشبة في جداره) فإن الضمير في "جداره" يحتمل أن يعود إلى الغارز فيكون المعنى: لا يمنعه جاره أن يفعل ذلك في جدار نفسه، ويحتمل أن يعود الضمير على الجار الآخر فيكون المعنى: لا يمنعه جاره أن يغرز خشبة في جدار ذلك الجار، وهذا ما رجحه أكثر العلماء.

حكم المجمل

حكم اللفظ المجمل: التوقف فيه حتى يتبين المراد منه، فلا يجوز أن نعمل به حتى يثبت لنا دليل خارجي أن المراد هو أحد معانيه، وذلك أن جميع الاحتمالات على درجة واحدة من التساوي، فحمل اللفظ على واحد منها تعيين بلا مُعيّن، والتعيين بلا معين دعوى بلا دليل فتكون باطلة، مثال: قوله ﷻ: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ لما كان لفظ "القرء" يحتمل الحيض والأطهار توقف المجتهدون عن تفسيره حتى لاح لهم الدليل المرجح لأحد المعنيين وهو الحيض، والدليل الخارجي المبين هو قوله ﷻ: ﴿وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسْنَ مِنَ ٱلْمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمْ إِنِ ٱرْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشْهُرٍ﴾ فدلنا على أن المراد بالقرء: الحيض لا الطهر، لأنه في هذه الآية جعل الشهور بدلا من الحيض، فقال ﷻ: ﴿يَئِسْنَ مِنَ ٱلْمَحِيضِ﴾ و لم يقل يئسن من الأطهار.

نصوص اختلف في كونها مجملة

1- **النص الأول**: قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾، ونحوها كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾، وقوله: ﴿أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ﴾، وكل تحريم وتحليل مضافين إلى الأعيان اختلف العلماء فيها: هل هي من المجمل أو هي من المبين؟ على مذهبين:

أ- مبين وليس بمجمل: ذهب إلى هذا ابن قدامة، وأبو الخطاب، وأبو علي وابنه أبو هاشم، وعبد الجبار وأبو الحسين البصري، وعليه أكثر الشافعية وهو مذهب أكثر العلماء. واستدلوا بأن الاستقراء والتتبع أثبت أن أهل اللغة قد تعارفوا على أن تحريم أو تحليل كل عين ينظر فيها إلى ما هي معدة له، فإذا أضيف التحريم أو التحليل إلى عين من الأعيان فإنه يقدر الفعل المقصود منه، ففي المأكولات يقدر الأكل، وفي المشروبات الشرب، وفي الملبوسات اللبس، وفي الموطوءات الوطء، فإذا أطلق أحد هذه الألفاظ سبق المعنى المراد إلى الفهم من غير توقف. وعلى هذا فإن قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ ظاهر في تحريم الأكل.

ب- مجمل فلا يعرف المراد منه، ذهب إلى هذا المذهب أبو يعلى وأبو الحسن الكرخي وأبو عبد الله البصري وبعض الحنفية وبعض الحنابلة وبعض الشافعية، قالوا: لأن الأعيان لا تتصف بالتحريم حقيقة، وإنما يحرم فعل يتعلق بها، فلا يُدرى ما ذلك الفعل في الميتة: أكلها، أم بيعها، أم النظر إليها، أم لمسها؟

2- **النص الثاني**: قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾، على مذهبين:

أ- أن هذه الآية لا إجمال فيها، بل هي مبينة ومعناها ظاهر، حيث إن اللفظ عام فيحمل على عمومه في كل ما يسمى بيعا إلا ما خصصه الدليل، وهذا مذهب أكثر العلماء. وتظهر فائدته في حمل بيوع المسلمين على الصحة حتى يقوم دليل على الفساد.

ب- أن هذه الآية من المجمل، وذهب إلى ذلك القاضي أبو يعلى، وقد وقع اضطراب في رأيه فبعضهم كالفتوحي في شرح الكوكب نقل عنه المذهبين، قالوا: هذه الآية مجملة للتردد بين البياعات الجائزة والمحرمة.

3- **النص الثالث**: قول النبي ﷺ: (لا صلاة إلا بطهور) ونحوه مثل (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب) و (لا صيام إلا لمن يبيت الصيام من الليل) و (لا نكاح إلا بولي) و (لا صلاة لجار لمسجد إلا في المسجد) و (لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه) ونحوها، فقد اختلف العلماء فيها على مذهبين:

أ- ليس بمجمل، وهذا مذهب جمهور العلماء.

ب- مجمل، ذهب إلى ذلك أكثر الحنفية والقاضي أبو بكر الباقلاني وأبو عبد الله البصري وأكثر المعتزلة، واستدلوا على أن ذلك مجمل بقولهم: إنه لا يمكن حمل اللفظ على نفي صورة الفعل، وهو الصلاة أو الصوم أو النكاح أو الوضوء، وذلك لأن صورة الصلاة مثلا يمكن إيجادها بغير طهور كصلاة المحدث، فتعين أن المراد بالنفي هنا هو: نفي الحكم، والحكم متعدد يتنوع إلى أنواع منها: الصحة، والإجزاء، والكمال، فلا نعلم هل المراد: لا صلاة صحيحة، لا صلاة مجزئة، أو لا صلاة كاملة،

وهي متساوية عندنا، فليس حكم بأولى من حكم، ولا مرجح لأحدهما فيكون اللفظ مترددا بينها بالتساوي فيكون مجملا.

وأجاب الجمهور: بأن الحقائق الشرعية ثابتة فإذا جاءنا مثل هذه الأسماء كالصوم والصلاة والوضوء والنكاح فإنه يجب حملها على حقيقتها الشرعية، فإذا اختل ركن أو شرط فإنه يصح نفيه حقيقة، لأن الشرعي هو: تام الأركان متوافر الشروط، ولهذا قال النبي ﷺ للمسيء في صلاته (ارجع فصل فإنك لم تصل)، وإذا كانت الحقيقة هي المراد نفيها، فلا يحتاج نفيها لإضمار حكم، وإنما يحتاج إلى إضمار شيء إذا استحال حمل اللفظ على ما أضيف إليه حقيقة، ولكنه هنا يحمل اللفظ على ما أضيف إليه حقيقة، حيث إن المراد من النفي هنا: نفي الحقيقة، فلا يحتاج إلى إضمار شيء، فلا إجمال.

4- **النص الرابع**: قول النبي ﷺ: (إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان)

أ- المراد به: نفي حكمه، فلا إجمال فيه، بل هو مبين، حيث إن المراد به: رفع حكم الخطأ، ورفع حكم النسيان، وهذا مذهب جمهور العلماء، قالوا: إنه إما أن يحمل على رفع صورة الخطأ والنسيان في حقيقتهما، أو يحمل على رفع حكم الخطأ وحكم النسيان، ولا يمكن حمله على غيرهما، أما الأول وهو حمل اللفظ على رفع صورة الخطأ والنسيان وحقيقتهما فهو باطل، لأنهما واقعتان كثيرا في الناس، وإذا ثبت بطلان الأول ثبت الثاني وهو أن يحمل الحديث على نفي ورفع حكم الخطأ وحكم النسيان.

ب- أن النص فيه إجمال، ذهب إلى ذلك أبو الحسين البصري وأبو عبد الله البصري.

ولما اتفق الجمهور على أن الحديث يحمل على رفع حكم الخطأ وحكم النسيان اختلفوا فيما بينهم هل المرفوع عام وشامل لجميع أحكام الخطأ والنسيان، أو هو خاص في رفع المؤاخذة؟ على مذهبين:

أ- **المذهب الأول**: أن المنفي والمرفوع في الحديث جميع أحكام الخطأ والنسيان، وهذا شامل للإثم والعقاب، والضمان، والقضاء، وذهب إلى هذا بعض العلماء منهم ابن قدامة وأبو الخطاب وفخر الدين الرازي. واستدلوا بقولهم: إننا قلنا بأنه لا بد من تقدير لفظ "حكم" فتكون العبارة: رفع عن أمتي حكم الخطأ وحكم النسيان، فيكون -عندنا – اسم منكر أضيف إلى معرفة وهو حكم الخطأ، وهذا صيغة من صيغ العموم، وهذا يقتضي رفع جميع أحكام الخطأ والنسيان. والذين عمموا الرفع ليشمل جميع متعلقات الحكم من إثم وقضاء وضمان لا يقولون بإسقاط القضاء عما وجب فيه القضاء، كمن نسي صلاة ثم نسيها، ولا يقولون بإسقاط الضمان عما وجب فيه الضمان كمن قتل خطأ، وإنما يوجبون القضاء والضمان لا بأصل هذا الحديث، فهو دال على إسقاطهما كما دل على إسقاط الإثم، ولكن بأدلة أخرى اقتضت وجوب القضاء والضمان، كما في قوله ﷺ: (من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها)، وكما في قوله تعالى في ضمان قتل الخطأ: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُوا۟﴾.

ب- **المذهب الثاني**: أن الحكم المرفوع والمنفي في الحديث هو حكم خاص، وهو الإثم والمؤاخذة فقط، وليس المراد هو نفي جميع أحكام الخطأ والنسيان، فلا يدخل ضمان المتلفات ولا يدخل قضاء العبادات، وهذا ما ذهب إليه الغزالي والآمدي وكثير من محققي العلماء. واستدلوا بقولهم: إذا تعذر حمل لفظ الحديث على رفع ونفي صورة وعين الخطأ والنسيان، فإنه يتعين حمل اللفظ على رفع حكم الخطأ والنسيان، لكن ليس الحكم على إطلاقه، بل الحكم الذي عرف بعرف الاستعمال قبل ورود الشرع إرادته بهذا اللفظ، حيث إن من عَرَف عُرف أهل اللغة قبل ورود الشرع لا يتشكك ولا يتردد عند سماعه قول السيد لعبده: رفعت عنك الخطأ والنسيان في أن مراده من ذلك: رفع المؤاخذة والعقاب. فكذلك هذا الحديث وذلك لأنه لا صيغة في الحديث تدل على أنه عام في جميع الأحكام قياسا على قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ فإننا لم نجعل ذلك عاما، بل إن المحرم هو الأكل فقط.

قال أبو الخطاب عن المذهب الثاني: وهذا لا يصح لأنه لو أراد نفي الإثم، لم يكن لهذه الأمة فيه مزية، فإن الناسي لا يكلف في كل شريعة.

المبين

تعريف المبين

المبين من لفظ أو فعل يقابل المجمل، فإذا كان تعريف المجمل هو: ما لا يفهم منه عند الإطلاق معنى معين، يكون ضده المبين وهو: ما فهم منه عند الإطلاق معنى معين.

وإذا كان المجمل هو: ما احتمل أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر، يكون ضده تعريف المبين وهو: اللفظ الذي ينص على المعنى بدون احتمال.

فالمبين يقابل المجمل، والبيان يقابل الإجمال.

البيان في الاصطلاح

1- **التعريف الأول**: الدليل، وهذا اختيار القاضي أبي بكر الباقلاني، وإمام الحرمين، والغزالي، وأكثر الشافعية، وبعض الحنابلة كابن قدامة، وأبي الحسن التميمي، واختار معناه أبو الخطاب وابن عقيل.

والدليل لغة: المرشد إلى المطلوب، سواء كان حسيا كالمرشد إلى بلد معين، أو معنويا كالأدلة الشرعية.

والدليل اصطلاحا: هو ما يتوصل بصحيح النظر فيه إلى علم أو ظن.

2- **التعريف الثاني**: إخراج الشيء من الإشكال إلى الوضوح، وهو تعريف أبي بكر الصيرفي ونصه كما نقله كثير من الأصوليين: إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي.

3- **التعريف الثالث**: ما دل على المراد مما لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد، وهذا التعريف قريب من تعريف جمهور الفقهاء الذي نقله أبو الحسن الماوردي عنهم، وهو أن البيان: إظهار المراد بالكلام الذي لا يفهم منه المراد إلا به، نقل ذلك ابن السمعاني وقال عنه: إنه أحسن من جميع الحدود.

ومعناه: أن يرد لفظ لا يستقل بنفسه في الدلالة على المعنى المراد كالشفق والقرء، فما دل على المراد من ذلك اللفظ هو البيان.

- وقد أورد ابن قدامة اعتراض بعض الأصوليين على التعريفين الثاني والثالث حيث قيل فيه إن هذين التعريفين يختصان باللفظ المجمل فقط، وهذا لا يمكن أن يقبل لأمور:

أ- أنه ورد في الواقع أن الشخص إذا دل غيره على شيء فإنه يقال له: بينه له، وأيضا يوصف بأنه بيان حسن، فهذا يصح إطلاقه وإن لم يكن سبقه لفظ مجمل.

ب- أن النصوص الشرعية التي أوردت الاحكام ابتداء تسمى بيانا، قال تعالى: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ﴾ وأراد به القرآن، فلا يشترط أن يكون بيانا لمجمل.

ت- أنه ليس من شرط البيان أن يحصل التبيين والعلم بهذا البيان للمخاطب، فيصح أن يقال: بُين له ذلك غير أنه لم يتبين و لم يعلم به.

ما يحصل به البيان

1- الكلام: وهو التلفظ صراحة بالمراد، ويسميه بعضهم "القول"، وأمثلة ذلك كثيرة، فمنها قوله تعالى: ﴿صَفْرَآءُ فَاقِعٌ لَّوْنُهَا﴾ بيان بالقول والكلام الصريح لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُواْ بَقَرَةً﴾. ومنها قوله ﷺ: (فيما سقت السماء العشر وفيما سقي بالسانية نصف العشر) بيان بالكلام لقوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾.

2- الكتابة: ككتابة النبي ﷺ إلى عماله في الصدقات، وكتابه الذي بعثه مع عمرو بن حزم إلى أهل اليمن، وبين فيه الفرائض والسنن والديات.

3- الإشارة: كقوله ﷺ: (الشهر هكذا، وهكذا، وهكذا، وأشار بأصابعه العشر، وقبض إبهامه في الثالثة يعني تسعة وعشرين).

4- الفعل: كتبيينه الصلاة والحج بفعله.

5- السكوت: كالسكوت بعد السؤال عن حكم الواقعة، فيُعلم أن لا حكم للشرع فيها، مثاله ما روي أن زوجة سعد بن الربيع جاءت بابنتيها إلى النبي ﷺ فقالت: يا رسول الله هاتان ابنتا سعد قتل أبوهما معك يوم أحد وقد أخذ عمهما مالهما ولا ينكحان إلا بمال، فقال: (اذهبي حتى يقضي الله فيك) فذهبت ثم نزلت آية الميراث، فدل ذلك على أن قبل نزول الآية لم يكن في المسألة حكم وإلا لما جاز تأخير البيان عن وقت الحاجة.

هل يجوز في البيان أن يكون أضعف من المبين؟

اتفق العلماء على جواز البيان بالأقوى والمساوي، ولكنهم اختلفوا في إذا ما كان أضعف من المبين، فهل يجوز ذلك؟

1- **المذهب الأول:** الجواز، وهذا مذهب جمهور العلماء، وعلى هذا فإنه لا يشترط أن يكون طريق البيان للمجمل والتخصيص للعموم كطريق المجمل والعموم، فيجوز بيان مجمل القرآن وعمومه، وما ثبت بالمتواتر بالظني كخبر الواحد والقياس.

2- **المذهب الثاني:** عدم الجواز، وهذا مذهب عامة الحنفية فإنهم يرون أنه لا بد أن يكون بيان التخصيص مثل المبين في قوة ثبوته فيخص عام القرآن والسنة المتواترة بمثلهما، ولا يقبل خبر الواحد في تخصيصهما.

تأخير البيان عن وقت الخطاب

لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة إلا على مذهب من يجوز تكليف المحال، ومثاله: أن يقول في وقت الفجر مثلا صلوا الظهر ثم يؤخر بيان أحكام الظهر إلى وقت الزوال، أما تأخير البيان إلى وقت الحاجة فقد اختلف فيه العلماء:

1- **المذهب الأول**: الجواز، فيجوز أن يقال مثلا: صوموا غدا، فإذا جاء وقت غد بين لهم طريقة وكيفية الصيام. ذهب إلى ذلك الإمام أحمد في رواية عنه، والحسن بن حامد، والقاضي أبو يعلى، وهو مذهب أكثر الحنابلة كما صرح بذلك المجد في المسودة، واختاره أكثر الشافعية وبعض الحنفية وبعض المعتزلة، واستدلوا بعدة أدلة، منها:

أ- الوقوع: وذلك في عدة أدله منها قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ۝١٨ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ ۝١٩﴾، وقوله تعالى: ﴿الٓر كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾، وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُواْ بَقَرَةً﴾ و لم يفصل إلا بعد السؤال، وقال في خمس الغنيمة ﴿وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾ وأراد بني هاشم وبني المطلب و لم يبينهم، وقال لنوح: ﴿ٱحْمِلْ فِيهَا مِن كُلٍّ زَوْجَيْنِ ٱثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَن سَبَقَ عَلَيْهِ ٱلْقَوْلُ﴾ فتوهم نوح عليه السلام أن ابنه من أهله حتى بيّن الله تعالى له، وغيرها من الأدلة.

ب- القياس على النسخ، بيانه أن النسخ بيان وتخصيص في الأزمان، وهذا بيان في الأعيان، والنسخ يجوز تأخيره باتفاق العلماء، فكذلك يجوز تأخير البيان مطلقا.

2- **المذهب الثاني**: عدم الجواز، اختار هذا المذهب غلام الخلال أبو بكر، وأبو الحسن التميمي، والظاهرية، وجمهور المعتزلة، وكثير من الحنفية، وبعض الشافعية كأبي بكر الصيرفي، واستدلوا بثلاثة أدلة:

أ- أن المراد بالخطابات تفهيم السامع للمطلوب فيها، وهذه هي فائدتها، والخطاب بالمجمل بدون توضيحه وبيانه خطاب بما لا يفهم، وهذا مما لا فائدة فيه، وما لا فائدة فيه وجوده كعدمه.

ب- اتفق على أنه لا يجوز أن يخاطب العربي بلغة عجمية، والفارسي بلغة زنجية، والسبب في عدم الجواز هو أن العربي لا يفهم لغة العجم والفارسي لا يفهم لغة الزنج، فهو لم يسمع إلا اللفظ دون فهم معناه، فكذلك خطابه بالمجمل دون بيانه لا يجوز، لأنه خطاب بما لا يفهم.

ت- لم يختلف في أنه لو قال: في خمس من الإبل شاة، وأراد به خمسا من الغنم أو البقر لا يجوز ذلك، والسبب أن العبارة الأولى لا يفهم منها الخمس من البقر أو

الغنم فهو تجهيل في الحال وإيهام لخلاف المراد، فكذلك قوله تعالى: ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ يوهم العموم، فيوهم قتل كل مشرك فيكون خلاف المراد، فيكون تجهيلا في الحال.

3- **المذهب الثالث**: التفصيل بين المجمل والعام والمطلق، فيجوز تأخير بيان المجمل، ولا يجوز تأخير بيان ما يمكن استعمال حكمه كالعام والمطلق ونحوهما، وهذا مذهب أبي الحسن الكرخي وتابعه عليه أكثر محققي المذهب الحنفي كالجصاص والدبوسي والصيمري والسرخسي والبزدوي والنسفي وغيرهم. قالوا: اللفظ العام يجب حمله على الحقيقة فإذا ورد لفظ عام فإنه يجب أن نعتقد العموم فيه، وإذا ورد لفظ عام أريد به الخصوص و لم يبين مراده في ذلك لا يجوز تأخير بيانه عن وقت الخطاب به، لأن ذلك يؤدي إلى القول بلزوم اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه، وهذا بخلاف المجمل لأن المجمل لا يفهم منه معنى معين، بل إن كل معانيه متساوية في الفهم، ولا يرجح أحدهما على الآخر، فلا نعمل بأي واحد منها حتى يأتي بيان المراد من ذلك.

باب: الأمر

تعريف الأمر

ذكر الأصوليون عدة تعريفات للأمر، وهذه أهمها:

1- التعريف الأول: استدعاء الفعل بالقول على وجه الاستعلاء[46].

وهو تعريف أبي الخطاب، وهو الذي صح عند فخر الدين الرازي.

2- التعريف الثاني: القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به.

وهو تعريف القاضي أبي بكر الباقلاني، واختاره إمام الحرمين والغزالي وجمهور الأشاعرة.

اشتراط الاستعلاء أو العلو في الأمر

الفرق بين الاستعلاء والعلو هو أن العلو من الصفات العارضة للناطق (شرفه وعلو منزلته في نفس الأمر)، والاستعلاء من صفات كلامه (كون الأمر على وجه الغلظة والترفع والقهر)، فالعلو كون الآمر في نفسه أعلى درجة من المأمور، أما الاستعلاء فهو أن يجعل الآمر نفسه عاليا بكبرياء أو غيره وقد لا يكون في نفس الأمر كذلك، واختلف في اشتراطهما على أربعة مذاهب:

1- **المذهب الأول:** أنه يشترط في الأمر الاستعلاء فقط، وهو ما ذهب إليه ابن قدامة وكثير من محققي العلماء كالرازي والآمدي وأبي الخطاب وابن الحاجب وأبي الوليد الباجي والقرافي وأبي الحسين البصري وابن عبد الشكور.

2- **المذهب الثاني:** أنه يشترط في الأمر العلو فقط، وهو اختيار ابن عقيل وشيخه أبي يعلى وأبي إسحاق الشيرازي وابن السمعاني وأكثر المعتزلة.

---

46 . اعترض عليه لأنه قيده بالقول، فأخرج الفعل الذي يستدعى بغير قول كالإشارات والحركات، ولهذا حذف الآمدي هذا القيد فقال: الأمر طلب الفعل على وجه الاستعلاء.

3- **المذهب الثالث**: أنه يعتبر الاستعلاء والعلو معا، وبه جزم ابن القشيري والقاضي عبد الوهاب المالكي.

4- **المذهب الرابع**: أنهما لا يعتبران، وهو مذهب أكثر الأشاعرة وصححه الزركشي.

هل للأمر صيغة

1- **المذهب الأول**: أن للأمر صيغة موضوعة له، تدل عليه حقيقة بدون قرينة مساعدة، وهي "افعل" وما في معناها، وهذا ما ذهب إليه الجمهور من السلف والخلف، قال ابن قاضي الجبل: (هو قول الأئمة الأربعة والأوزاعي وجماعة من أهل العلم)، واستدلوا بعدة أدلة:

أ- اتفاق أهل اللغة على تسمية هذه الصيغة أمرا.

ب- لو قال رجل لعبده: اسقني ماء، عُد آمرا، وعد العبد مطيعا بالامتثال، وعاصيا بالترك، مستحقا للأدب والعقوبة.

2- **المذهب الثاني**: أن الأمر لا صيغة له، وهذا مذهب الأشاعرة، حيث إنهم يزعمون أن كلام الله تعالى معنى قائم لذاته مجرد عن الألفاظ والحروف، ولأجل هذا الاعتقاد قسموا الأمر إلى قسمين نفسي ولفظي، فالنفسي عندهم هو اقتضاء الفعل بذلك المعنى القائم بالنفس المجرد عن الصيغة، واللفظي هو اللفظ الدال عليه كصيغة افعل. قال ابن قدامة: فخالفوا الكتاب والسنة وأهل اللغة والعرف.

صيغ الأمر

والصيغ الدالة على الأمر أربع:

أ- فعل الأمر: افعل، نحو قوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ﴾.

ب- المضارع المجزوم بلام الأمر: ليفعل، نحو قوله تعالى: ﴿فَلۡيَحۡذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنۡ أَمۡرِهِۦٓ﴾.

ت- اسم فعل الأمر، مثل قوله تعالى: ﴿عَلَيۡكُمۡ أَنفُسَكُمۡۖ﴾.

ث- المصدر النائب عن فعله، مثل قوله تعالى: ﴿فَضَرۡبَ ٱلرِّقَابِ﴾.

استعمالات صيغة: افعل

1- الوجوب: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ﴾.

2- الندب: ﴿فَكَاتِبُوهُمۡ إِنۡ عَلِمۡتُمۡ فِيهِمۡ خَيۡرٗاۖ﴾.

3- الإباحة: ﴿وَإِذَا حَلَلۡتُمۡ فَٱصۡطَادُواْۚ﴾.

4- الإكرام: ﴿ٱدۡخُلُوهَا بِسَلَٰمٍ ءَامِنِينَ﴾.

5- الإهانة أو التهكم: ﴿ذُقۡ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡكَرِيمُ﴾.

6- التهديد: ﴿ٱعۡمَلُواْ مَا شِئۡتُمۡ إِنَّهُۥ بِمَا تَعۡمَلُونَ بَصِيرٌ﴾.

7- التعجيز: ﴿كُونُواْ حِجَارَةً أَوۡ حَدِيدًا﴾ ﴿فَٱدۡرَءُواْ عَنۡ أَنفُسِكُمُ ٱلۡمَوۡتَ﴾.

8- التسخير: ﴿كُونُواْ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ﴾.

9- التسوية: ﴿فَٱصۡبِرُوٓاْ أَوۡ لَا تَصۡبِرُواْ سَوَآءٌ عَلَيۡكُمۡۖ﴾.

10- الدعاء: ﴿رَبَّنَا ٱغۡفِرۡ لِي﴾.

11- الخبر: ﴿أَسۡمِعۡ بِهِمۡ وَأَبۡصِرۡ﴾، وقول النبي: (إذا لم تستح فاصنع ما شئت).

12- التمني: كقول النبي: (كن أبا خيثمة).

والصحيح أن صيغة "افعل" هي صيغة الأمر، وتستعمل في غيره مجازا مع القرينة، وهذا لا يفضي إلى التشكيك في كون صيغة "افعل" إنما وضعت أصالة للأمر، إذ حملها على تلك المعاني بدلالة القرينة قليل جدا، والعبرة بالأغلب الأعم لا بالنادر الأقل.

هل تشترط الإرادة في الأمر

1- **المذهب الأول**: لا تشترط الإرادة في الأمر، وهذا مذهب جمهور العلماء، واستدلوا بعدة أدلة:

أ- أن الله تعالى أمر إبراهيم عليه السلام بذبح ولده، و لم يرده منه، وأمر إبليس بالسجود و لم يرده منه، إذ لو أراده لوقع.

ب- لو قال شخص: (والله لأُؤَدين أمانتك غدا إن شاء الله) فلم يفعل لم يحنث، مع أن الله تعالى أمر بأداء الأمانات بقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا﴾، وذلك لأن الله تعالى لم يرد أداء تلك الأمانة في الوقت الذي عيّنه الحالف، ولو كان الأمر مشروطا بالإرادة لكان هذا الحالف حانثا في يمينه.

ت- أن أهل اللغة لم يشترطوا الإرادة.

ث- أننا نجد الأمر متميزا عن الإرادة، فإن السلطان لو عاتب رجلا على ضرب عبده، فمهد عذره بمخالفته أوامره، فقال له بين يدي الملك: اسرج الدابة، وهو لا يريد أن يسرج، لما فيه من خطر الهلاك للسيد، ولأنه قصد تمهيد عذره، ولا يتمهد عذره إلا بمخالفته وتركه امتثال أمره، وهو أمر لولاه لما تمهد العذر، فكيف لا يكون آمرا وقد فهم العبد والسلطان والحاضرون منه الأمر؟

2- **المذهب الثاني**: تشترط الإرادة في الأمر، ذهب إلى ذلك جمهور المعتزلة، واستدلوا بعدة أدلة:

أ- لأن صيغة الأمر مترددة بين أشياء (التهديد، الإباحة، التعجيز.. الخ) فلا ينفصل الأمر منها مما ليس بأمر إلا بالإرادة، فإرادة الامتثال من المأمور هي الشيء الوحيد الذي ميّز بين الصيغة التي يراد بها الأمر والصيغة التي لا يراد بها الأمر.

ب- لأن الصيغة إذا كانت أمرا لذاتها فهو باطل بلفظ التهديد، أو لتجردها عن القرائن فيبطل بكلام النائم والساهي.

أ- عدم التسليم بأن صيغة الأمر مشتركة بين الأمر وغيره، لأمور أربعة:

- أنه مخالف لإجماع أهل اللغة واللسان، حيث إنهم جعلوا "افعل" صيغة للأمر إذا تجردت عن القرائن.
- أن أهل اللغة واللسان فرقوا بين باب الأمر، وبين باب النهي فقالوا: "افعل" للأمر، و "لا تفعل" للنهي.
- أن كون صيغة "افعل" للأمر دون غيرها إذا تجردت عن القرائن علمناه بالضرورة من استقراء وتتبع كلام الناس على اختلاف طبقاتهم ولغاتهم.
- أننا لو قلنا بأن صيغة "افعل" مشتركة بين الأمر وغيره لأدى إلى إخلاء الوضع عن كثير من الفائدة، لأن الأصل هو وضع اللفظ لمعنى.

ب- لا نسلم بأن الأمر تميز وانفصل عما ليس بأمر بالإرادة، وإنما تميز وانفصل بلفظ "الاستدعاء" الذي ورد في التعريف، فأما بقية الصيغ مثل التهديد والتكوين وغيرهما فليس فيها استدعاء، وبالتالي لا تكون أمرا.

ت- أما كلام النائم والساهي فلا يكون أمرا لأنه ليس على وجه الاستعلاء، لأن للاستعلاء كيفية تصدر عن تصور الأمر واستشعاره أنه أعلى من المأمور، وذلك يستلزم صحة التصور والقصد، وهما ممتنعان في النائم والساهي.

مقتضى الأمر المطلق

إذا ورد الأمر متجردا عن القرائن، فهل يقتضي الوجوب أو الندب أو ماذا؟، اختلف في ذلك على مذاهب، ذكر ابن قدامة منها أربعة:

1- **المذهب الأول**: أن الأمر المطلق يقتضي الوجوب، ذهب إلى ذلك أكثر العلماء من الفقهاء والأصوليين، وأدلتهم:

أ- من الكتاب: قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ حذر الفتنة والعذاب الأليم في مخالفة الأمر، فلولا أنه مقتض للوجوب لما لحقه ذلك. وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ فالله تعالى نفى الخيرة عن المؤمنين والمؤمنات في الأمر المطلق الذي قضاه ﷻ وقضاه رسوله ﷺ، والأمر الذي لا خيرة فيه هو الواجب. وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱرْكَعُواْ لَا يَرْكَعُونَ﴾ ذمهم على ترك امتثال الأمر، والواجب ما يذم بتركه.

ب- من السنة: ما روى البراء بن عازب أن النبي ﷺ أمر أصحابه بفسخ الحج إلى العمرة، فردوا عليه القول فغضب، ثم انطلق حتى دخل على عائشة رضي الله عنها فقالت من أغضبك أغضبه الله، فقال: (ومالي لا أغضب وأنا آمر بالأمر فلا يتبع)، فلو كان الأمر يقتضي الندب أو الإباحة لما غضب لترك امتثاله. وقوله ﷺ: (لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة) فجعل المشقة من لوازم الأمر، وإنما تكون المشقة لازمة للأمر إذا كان للوجوب. وقول النبي ﷺ لبريرة: (لو راجعتيه) قالت: أتأمرني يا رسول الله، قال: (إنما أنا شافع) فقالت: لا حاجة لي فيه، وإجابة شفاعة النبي ﷺ مندوب إليها، فدلنا ذلك على أن أمره للإيجاب.

ت- إجماع الصحابة رضي الله عنهم على وجوب طاعة الله تعالى وامتثال أوامره من غير سؤال النبي ﷺ عما عني بأوامره، وحيث لم يستفصلوا عن المراد بها، بل بادروا إلى امتثالها معتقدين وجوبها، دل ذلك على أن الأمر المجرد عن القرائن يقتضي الإيجاب.

ث- إجماع أهل اللغة، حيث إن أهل اللغة فهموا من إطلاق صيغة الأمر الوجوب، فإن السيد لو أمر عبده فخالفه حسن عندهم لومه وتوبيخه، وحسن العذر في عقوبته لمخالفته الأمر.

2- **المذهب الثاني**: أن الأمر المطلق يقتضي الإباحة، حكاه الأستاذ أبو إسحاق عن بعض الشافعية، قالوا: لأنها أدنى الدرجات فهي مستيقنة.

3- **المذهب الثالث**: أن الأمر المطلق يقتضي الندب، ذهب إلى ذلك بعض الفقهاء ونُسب إلى الإمام الشافعي، واختاره أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم والقاضي عبد الجبار، وأدلتهم:

أ- أنه لا بد من تنزيل الأمر على أقل ما يشترك فيه الوجوب والندب، وهو طلب الفعل واقتضاؤه، وأن فعله خير من تركه، أما لزوم العقاب بتركه فغير معلوم فيتوقف فيه.

ب- أن الأمر معناه الطلب، وحيث إن هذا الطلب من الشارع فإن الشارع لا يطلب إلا ما هو حسن، فيدل ذلك على حسن المطلوب فقط، وأما الزائد على هذا كالإيجاب فلا دلالة لمطلق الأمر عليه، وليس ذلك لازما من لوازمه.

ت- ولأن الشارع يأمر بالمندوبات والواجبات معا، فعند وروده يحتمل الأمرين معا، فيحمل على اليقين لكونه أقل درجة من الواجب.

4- **المذهب الرابع**: التوقف في ذلك، ذهب إلى ذلك أبو الحسن الأشعري، وبعض أتباعه كالقاضي أبي بكر الباقلاني والغزالي، وصححه الآمدي، قالوا: إن حمل الأمر على واحد من أقسامه الثلاثة (الإيجاب، والندب، والإباحة) لا يصح إلا بدليل على ذلك الحمل، والدليل لا يخلو: إما أن يكون نقليا، وإما أن يكون عقليا، والعقل لا مدخل له في إثبات شيء من ذلك إذ المسألة شرعية لغوية، واللغة لا تثبت بالعقل، والنقل إما أن يكون متواترا وإما أن يكون آحادا ولا وجود لواحد منهما، وحيث خلت المسألة عن دليل، فلا سبيل إلى القول فيها بشيء، فوجب التوقف إلى قيام المبيِّن.

مقتضى صيغة الأمر بعد الحظر

إذا وردت صيغة: "افعل" بعد الحظر، فهل تقتضي الوجوب كما كانت قبل سبق الحظر لها؟ أو تقتضي الإباحة، اختلف في ذلك على مذاهب:

1- الإباحة: ذهب إلى ذلك الإمام أحمد وأكثر الحنابلة، وهو قول الإمام مالك وبعض أصحابه، وهو ظاهر كلام الإمام الشافعي، وهو اختيار بعض الحنفية، ورجحه ابن الحاجب وأبو الخطاب، ونقله ابن برهان والآمدي عن أكثر الفقهاء، واستدلوا:

أ- بأن عرف الاستعمال في الأمر بعد الحظر الإباحة بدليل أن أكثر أوامر الشرع بعد الحظر للإباحة كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟ۚ﴾ ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ﴾ وكقول النبيﷺ: (كنت نهيتكم عن زيارة القبول فزوروها) (نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث فأمسكوا ما بدا لكم)، وفي العرف: أن السيد لو قال لعبده: لا تأكل هذا الطعام، ثم قال: كله، اقتضى ذلك رفع الحظر دون الإيجاب، ولهذا لا يحسن اللوم والتوبيخ على من تركه.

2- تفيد ما كانت تفيد لولا الحظر، فيكون للوجوب على قول من يرى أن الصيغة للوجوب، ويكون للندب على قول من يرى أن الصيغة للندب، وهذا مذهب أكثر الفقهاء والمتكلمين كما نسبه إليهم أبو يعلى الحنبلي والمجد، واختاره الكمال بن الهمام، وهو اختيار أكثر الحنفية وأكثر المعتزلة، وهو اختيار أبي الوليد الباجي وأكثر المالكية، والبيضاوي، واستدلوا بأدلة:

أ- لعموم أدلة الوجوب، فتقدم الحظر على الأمر لم تؤثر عليه.

ب- ولأنها صيغة أمر مجرد عن قرينة أشبهت ما لم يتقدمه حظر.

ت- ولأن صيغة الأمر اقتضت نسخ الحظر، وقد ينسخ بإيجاب، وينسخ بإباحة، وإذا احتمل الأمرين بقي الأمر على مقتضاه في الوجوب.

ث- ولأن النهي بعد الأمر يقتضي ما كان مقتضيا له، فكذلك الأمر بعد الحظر.

3- التفريق بين لفظة الأمر "افعل" وبين الأمر الوارد بلفظ الخبر، فإن ورد الأمر بعد الحظر بلفظة الأمر فالأمر يكون للإباحة، وإن ورد الأمر بعد الحظر بغير صيغة "افعل" فإنه يقتضي ما كان مقتضيا قبل الحظر، ذهب إلى ذلك ابن حزم والمجد بن تيمية، قالوا: لأنه في الأول انصرف بعرف الاستعمال إلى رفع الذم فقط حتى رجع حكمه إلى ما كان، وفي الثاني لا عرف له في الاستعمال فيبقى على ما كان.

قال الشنقيطي: الذي يظهر لي في هذه المسألة هو ما يشهد له القرآن العظيم، وهو أن الأمر بعد الحظر يدل على رجوع الفعل إلى ما كان عليه قبل الحظر، فإن كان قبله جائزا رجع إلى الجواز، وإن كان قبله واجبا رجع إلى الوجوب، فالصيد مثلا كان مباحا ثم مُنع للإحرام ثم أمر به عند الإحلال فيرجع لما كان عليه قبل التحريم، وقتل المشركين كان واجبا ثم مُنع لأجل دخول الأشهر الحرم ثم أمر به عند انسلاخهما فيرجع إلى ما كان عليه قبل التحريم، وهكذا، وهذا الذي اخترنا قال به بعض الأصوليين، واختاره ابن كثير في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلۡتُمۡ فَٱصۡطَادُواْۚ﴾.

اقتضاء الأمر المطلق للتكرار

إذا وردت صيغة الأمر مجردة عن القرائن، فهل تقتضي التكرار؟ بمعنى: يستمر في العمل بالمأمور به، أو يقتضي المرة الواحدة؟ بمعنى: يمتثل ويفعل المأمور به مرة واحد وتبرأ ذمته، اختلف العلماء في ذلك على مذاهب:

1- **المذهب الأول:** لا يقتضي التكرار، نسبه ابن مفلح إلى أكثر العلماء والمتكلمين، واختاره ابن قدامة وقواه أبو الخطاب، وهو رواية عن الإمام أحمد، وهو رأي أكثر الحنفية والظاهرية. واستدلوا بما يلي:

أ- أن الأمر خال عن التعرض لكمية المأمور به، إذ ليس في نفس اللفظ تعرض للعدد، فحصل بهذا أن الذمة تبرأ بالمرة الواحدة، لأن وجوبها معلوم، والزيادة لا دليل عليها.

ب- أن اليمين والنذر والوكالة والخبر تدل دلالة واضحة على أن الأمر المطلق لا يقتضي التكرار، فلو قال: والله لأصومن، أو لله عليَّ أن أصوم، بر بصوم يوم واحد، ولو قال لوكيله: طلق زوجتي، لم يكن له أكثر من تطليقه، ولو أمر عبده بدخول

الدار أو بشراء متاع خرج عن العهدة بمرة واحدة، و لم يحسن لومه ولا توبيخه، ولو قال: صمت أو سوف أصوم صدق بمرة واحدة.

2- **المذهب الثاني**: يقتضي التكرار، ذهب إلى ذلك القاضي أبو يعلى، وهو رواية عن الإمام أحمد، ومذهب بعض الشافعية كالأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني، ولهم على ذلك أدلة:

أ- قياس عموم الأزمان على عموم الأشخاص، فقوله ﷻ: ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾ يعم الأمر بقتل كل مشرك دون تخصيص، كذلك قوله: صم، فإنه يشمل الصيام كل زمان دون تقييد وتخصيص، والجامع: أن كلا منهما يقتضي العموم، ولا دليل على التخصيص.

ب- قياس الأمر المطلق على النهي المطلق، فالأمر بالشيء نهي عن ضده، وموجب النهي ترك المنهي عنه أبدا، فليكن موجب الأمر فعل الصوم أبدا، فإن قوله: صم معناه: لا تفطر، وقوله: لا تفطر يقتضي التكرار أبدا.

ت- قياس الفعل على العزم على الفعل، فالأمر المطلق يقتضي وجوب الفعل فورا، فإن لم يمكن فيجب على المأمور أن يعزم على الفعل، وإذا كان الأمر يقتضي العزم على التكرار، فكذلك يقتضي الفعل على التكرار ولا فرق بينهما.

3- المذهب الثالث التفصيل[47]، فإذا علق الأمر على شرط اقتضى التكرار، وإلا فلا يقتضيه، ذهب إلى ذلك بعض العلماء، وأدلتهم:

أ- قياس التعليق بالشرط على التعليق بالعلة، بيان ذلك أن الحكم يتكرر بتكرر علته، والشرط كالعلة ولا فرق بينهما. مثل أن يقول الشارع: إذا أكلت لحم الجزور فلا تصل إلا بوضوء، فحينئذ يتكرر النهي عن الصلاة بلا وضوء بتكرر وجود هذا الشرط، وهو أكل لحم الجزور.

---

47 . قال الشيخ عبد الكريم النملة: (والحق أن هذا ليس مذهبا ثالثا في المسألة السابقة، لأن المسألة التي نحن فيها مفروضة في الأمر المطلق، أما هذا المذهب فقد قيده بشرط فلا يدخل، لذلك نجد الغزالي والآمدي وأبا الخطاب والزركشي وغيرهم جعلوا ذلك مسألة مستقلة وعنوانها: الامر المعلق بشرط)

ب- أن الأمر المعلق بالشرط لا اختصاص له بالشرط الأول، دون أمثاله من بقية الشروط، فلزم الفعل عندها كلها لفقد الاختصاص، وفي ذلك تكرار المأمور به بتكرار الشرط، يدل على ذلك أن النهي المعلق بشرط لا يختص بالشرط الأول، بل يتكرر بتكرر الشرط، فكذلك الأمر.

4- **المذهب الرابع**: التفصيل[48]: إذا كرر لفظ الأمر بشيء واحد فإنه يقتضي التكرار كـ: (صل غدا ركعتين، صل غدا ركعتين)، وإن لم يكرر فلا يقتضي التكرار، حكي هذا القول عن أبي حنيفة وأصحابه، واستدلوا بدليلين:

أ- الأول: لأن ذلك هو فائدة الأمر الثاني فإن لم يحمل على التكرار أصبح خاليا عن الفائدة، والخالي عن الفائدة عبث محض والشرع متره عن الأمر بالعبث فلزم حمله على التكرار.

ب- الثاني: أن الأمر الثاني مستقل عن الأمر الأول، وكما أن الأمر الأول يحمل على مقتضاه من الإيجاب أو الندب، فكذلك الأمر الثاني يحمل على مقتضاه من الإيجاب أو الندب، ويكون حينئذ طالبا فعل المأمور به مرة أخرى.

◆ جواب أصحاب المذهب الأول عن أدلة المذهب الثاني

1- أجابوا عن الدليل الأول بقولهم: إن قولكم صم يعم كل زمان غير صحيح، لأن الصيام لا بد أن يقام في زمن معين، ولا بد أن يكون في مكان معين، وبما أنه لا يجب تعميم الأماكن بالفعل، فكذلك لا يجب تعميم الأزمان بالفعل.

2- وعن الدليل الثاني من وجهين:

أ- الوجه الأول: أن قياس الأمر على النهي قياس فاسد، لأنه قياس مع الفارق، فبين الأمر والنهي فروق عدة. منها:

---

48 . قال الشيخ عبد الكريم النملة: (وهذا المذهب أيضا لا يدخل في المسألة، وذلك لأن المسألة التي نحن بصددها مفروضة في الأمر المطلق، وهذا في الأمر المشروط بتكرار لفظ الأمر).

- أن الأمر يقتضي وجود المأمور به مطلقا، أي إذا ورد الأمر من الشارع مجردا، فامتثله المكلف مرة واحدة، كما لو قال له: "صم" فصام يوما واحدا، فإنه يصدق حينئذ على هذا الفعل بأنه وُجد مطلقا، أما النهي فإنه يقتضي ألا يوجد مطلقا، فإذا ورد النهي من الشارع، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓ﴾ فإن مقتضاه استيعاب كل الأزمنة بعدم إيجاده، فمن أوجده ولو لمرة واحدة كان عاصيا.

- أن النفي المطلق الذي يدل عليه النهي يقتضي العموم بحيث يشمل جميع الأزمنة فلا يجوز أن ينفك في زمن عن زمن آخر، أما الوجود المطلق الذي يدل عليه الأمر فإنه لا يقتضي العموم.

- أن الأمر يقتضي الإثبات، والنهي يقتضي النفي، والنفي في النكرة يعم، والإثبات المطلق لا يعم.

ب- الوجه الثاني: أن قولكم الأمر بالشيء نهي عن ضده لا نسلمه على إطلاقه، بل هو مقيد، بيانه: أن الأمر بالقيام مثلا هو النهي عن القعود، لأنه لا يمكن أن يمتثل المأمور ويقوم إلا إذا ترك القعود في هذا الزمن، فهذا من ضرورة امتثال الأمر، فبان لك أن النهي مقيد بزمن معين وهو زمن امتثال الأمر.

3- وعن الدليل الثالث بوجهين:

أ- الوجه الأول: أن هذا يبطل بالأمر المقيد بفعل مرة واحدة، لأنه إذا قال: حجوا في العمر مرة واحدة، وجب العزم والاعتقاد على التكرار، ووجوب الفعل مرة واحدة.

ب- الوجه الثاني: أن قياسكم الفعل على الاعتقاد والعزم قياس فاسد، وذلك لأن الاعتقاد والعزم على الفعل يختلف عن الفعل نفسه، فالعزم لم يجب بصيغة الأمر الواردة، وإنما يستند في وجوبه إلى قيام الدلالة على صدق رسول الله ﷺ، فإذا أخبر بالوجوب وجب اعتقاده، بخلاف الفعل فإنه يجب بصيغة الأمر.

- جواب أصحاب المذهب الأول عن أدلة المذهب الثالث

أجابوا عن الدليل الأول من وجهين:

أ- الوجه الأول: أن العلة تفارق الشرط من جهة أن العلة تقتضي الحكم وتدل عليه ويوجد الحكم بوجودها وينتفي بانتفائها، والشرط لا يدل على الحكم ولا يقتضيه فلم يتكرر بتكرره، ألا ترى أن من طلق امرأته بشرط دخول الدار لم يكن دخولها في المرة الثانية شرطا في الطلاق.

ب- الوجه الثاني: أن الشرط لا يقتضي وجود الحكم، وإنما هو بيان لزمان وجود الحكم، فإذا وجد الشرط ثبت عند وجوده ما كان يثبت بالأمر المطلق كاليمين والنذر، فمثلا لو قال: والله لأتصدقن إن نجحت فإنه يجب عليه التصدق مرة واحدة.

◆ جواب أصحاب المذهب الأول عن أدلة المذهب الرابع

أجاب ابن قدامة بقوله: وقولهم: "إن الواجب يتكرر بتكرر اللفظ": لا يصح؛ فإن اللفظ الثاني دل على ما دل عليه اللفظ الأول، فلا يصح حمله على واجب سواه. ولذلك لو كرر اليمين فقال: "والله لأصومن، والله لأصومن" بّر بصوم واحد. وقد نقل أنَّ النبي ﷺ قال "والله لأغزون قريشا -ثلاثا-". ثم غزاهم غزوة الفتح. ولو كرر لفظ النذر: لكان الواجب به واحداً. وفائدة اللفظ الثاني: تحصيل التأكيد، فإنه من سائغ كلام العرب.

الأمر المطلق هل يقتضي فعل المأمور به على الفور؟

الأمر إن صرَّح الآمر فيه بالفعل في أي وقت شاء، أو قال له: لك التأخير، فهو للتراخي بالاتفاق، وإن صرح الآمر به للتعجيل فهو للفور بالاتفاق، وإن كان الأمر مطلقا، أي مجردا عن دلالة التعجيل أو التأخير فإنه يجب العزم على الفعل على الفور بالاتفاق، وهل يقتضي الفعل على الفور؟

1- **المذهب الأول**: يقتضي فعل المأمور به على الفور، ذهب إلى ذلك أكثر الحنابلة، وهو ظاهر مذهب الإمام أحمد، وبعض الحنفية كأبي الحسن الكرخي والجصاص، وجمهور المالكية، وبعض الشافعية كأبي بكر الصرفي والقاضي أبي حامد المروذي والدقاق، واختاره أهل الظاهر، وأدلتهم على ذلك:

أ- قوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ﴾، وقوله: ﴿فَٱسۡتَبِقُواْ ٱلۡخَيۡرَٰتِۚ﴾، وقوله: ﴿إِنَّهُمۡ كَانُواْ يُسَٰرِعُونَ فِي ٱلۡخَيۡرَٰتِ﴾ وذلك أن المسارعة والاستباق كلاهما يقتضي البدار، وقد أمر الله تبارك وتعالى بهما، والأمر يقتضي الوجوب، فكان ذلك دليلا على وجوب المبادرة إلى امتثال الأمر، والمبادرة إليه لا تكون إلا بحمله على الفور وهو المطلوب.

ب- أن مقتضى الأمر المطلق عند أهل اللسان الفور، فإن السيد لو قال لعبده: اسقني، فأخر، حسن لومه وتوبيخه وذمه، ولو اعتذر عن تأديبه على ذلك بأنه خالف أمري وعصاني لكان عذره مقبولا.

ت- أنه لا بد من زمان، وأولى الأزمنة عقيب الأمر، وذلك لأمور أربعة:

- لأنه يكون ممتثلا يقينا.
- ويكون وسالما من خطر تركه قطعا، وذلك أن المأمور إذا بادر إلى امتثال مقتضى الأمر من غير تراخ برئت ذمته يقينا، وبهذا يسلم من خطر عهدة المطالبة به، بخلاف التراخي فإنه لا يكون كذلك.
- أن صدور صيغة افعل هو سبب للزوم الفعل، فيجب أن يقع الفعل عقيب صدوره، قياسا على عقد البيع والطلاق وسائر الإيقاعات، فإن البائع إذا قال: بعت، والمشتري إذا قال: قبلت، فإن الملك ينتقل في أقرب الأوقات، وكذلك الطلاق فإن الشخص لو قال: فلانة طالق فإن ذلك يقع فورا.

ث- أنه لو قيل هو على التراخي فلا بد أن يكون لذلك التراخي غاية أو لا، فإن قيل له غاية: قلنا مجهولة، والتكليف بالمجهول لا يصح، وإن قيل إلى غير غاية قلنا أدى ذلك إلى سقوطه، وإن قيل: غايته الوقت الذي يغلب على الظن البقاء إليه،

فالجواب أن ظن البقاء معدوم لأنه لا يدري أيخترمه الموت الآن، وقد حذَّر تعالى من التراخي لئلا يفوت التدارك باقتراب الأجل بقوله: ﴿أَوَلَمۡ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيۡءٖ وَأَنۡ عَسَىٰٓ أَن يَكُونَ قَدِ ٱقۡتَرَبَ أَجَلُهُمۡۖ﴾.

2- **المذهب الثاني**: لا يقتضي الفور، بل هو على التراخي، ذهب إلى ذلك أكثر الحنفية، واختاره المغاربة من المالكية، وهو مذهب الإمام الشافعي، ورواية عن الإمام أحمد، واستدلوا على ذلك بأدلة:

أ- لأن الأمر يقتضي فعل المأمور لا غير، فلا يدل على تعيين الزمان كما لا يدل على تعيين المكان والآلة فيما إذا أمره بالقتل، فيجزئ في أي مكان، وأية آلة، وأي شخص، فكذلك الزمان يجزئ بأي زمن بدون تحديد.

ب- تعيين امتثال الأمر في الزمان الذي يلي صدور صيغة الأمر مباشرة تحكم أي دعوى بلا دليل، وأي دعوى بلا دليل لا تقبل.

ت- قياس الأمر المطلق على الوعد واليمين، فلو قال في اليمين: والله لأصومن، كان بارا بيمينه إذا صام في أي وقت شاء، وكذلك في الوعد لو قال سوف أصوم كان صادقا إذا صام في أي وقت، فكذلك إذا فعل المأمور به يكون ممتثلا في أي وقت فعله.

3- **المذهب الثالث**: التوقف في ذلك إلى أن يقوم الدليل على ما أريد به من الفور أو التراخي، وقد اختار ذلك إمام الحرمين والغزالي. قال ابن قدامة وهو ظاهر البطلان فإن المبادر ممتثل بإجماع الأمة مبالغ بالطاعة مستوجب جميل الثناء، ولو قيل لرجل قم فقام في الحال عد ممتثلا و لم يعد مخطئا باتفاق أهل اللغة، وقد أثنى الله تعالى على المسارعين فقال: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ يُسَٰرِعُونَ فِي ٱلۡخَيۡرَٰتِ وَهُمۡ لَهَا سَٰبِقُونَ﴾.

هل يسقط الواجب المؤقت بفوات وقته

المقصود بهذه المسألة: إذا لم يفعل الأمر المقيد بوقت معين إلا بعد خروج الوقت، هل يسقط الفعل الواجب بخروج وقته؟ كالأمر بصلاة الفجر إذا لم يفعله المكلف حتى يخرج وقتها بطلوع الشمس، فهل يجب عليه قضاؤها بنفس الأمر؟ أو أنه يتوقف وجوب قضائها على أمر جديد؟ اختلف في ذلك على مذهبين:

1- **المذهب الأول**: أن الواجب المؤقت لا يسقط بفوات وقته، وعلى هذا يكون القضاء يجب بالأمر السابق، ولا يحتاج إلى أمر جديد، ذهب إلى ذلك القاضي أبو يعلى وقال إن الإمام أحمد قد أومأ إليه، وهو اختيار ابن قدامة، وقول كثير من الحنفية كالبزدوي والخبازي والنسفي، ومال إليه القاضي عبد الجبار من المعتزلة.

واستدلوا بقولهم: إن الأمر أثبت وجوب العبادة في ذمة المكلف، وكل ما ثبت وجوبه في الذمة لا يمكن بأي حال أن تبرأ الذمة منه إلا بشيئين: أن يؤدي تلك العبادة، وأن يبرئه من كان عليه حق من الآدميين، فبخروج الوقت لم يحصل الأداء ولا الإبراء فلم يسقط الوجوب.

2- **المذهب الثاني**: أن الواجب المؤقت يسقط بفوات وقته، ويحتاج القضاء إلى أمر جديد، ذهب إلى هذا جمهور العلماء من الحنفية والمالكية والشافعية، وقواه أبو الخطاب.

واستدلوا بقولهم: إن الأمر بعبادة في وقت معين، معناه: تخصيص هذه العبادة بهذا الوقت، فمثلا أمر بصلاة الظهر بوقت مخصوص وهو بعد الزوال، وأمر بالصيام بوقت مخصوص وهو شهر رمضان، فهذه الأوامر السابقة قد قيدت بالمأمور بصفات معينة لا يجوز التساهل بها، و لم يفرق بين الزمان والمكان والشخص، والجامع أن كلها قد قيدت المأمور بصفة معينة لا يجوز مخالفتها ولا العدول عنها، لا يجوز الصيام في غير رمضان، ولا يجوز الحج إلى غير مكة، ولا تجوز الصلاة إلى غير الكعبة، فكما أن الأمر لو علق بمكان معين وتعذر فعله بهذا المكان فلا يجوز فعله بمكان آخر، كذلك الأمر إذا علق بوقت معين وتعذر فعله بهذا الوقت فإنه يسقط الأمر الأول ويحتاج إلى أمر جديد.

قال الشنقيطي: فمن ترك الصلاة عمدا على القول بعدم خروجه من الملة يلزمه القضاء بالأمر الأول على الأول، وعلى الثاني فبعضهم يقول: لا قضاء عليه، لأنه بأمر جديد وهو لم يرد فيه أمر، وبعضهم يوجب عليه القضاء بالقياس على النائم والساهي، لورود الأمر بوجوب القضاء عليهما، والأظهر أنه يجب عليه القضاء بنص جديد وهو عموم قوله ﷺ: (فدين الله أحق أن يقضى).

هل يقتضي الأمر الإجزاء عند امتثاله؟

الإجزاء بفعل المأمور به فسره الأصوليون بمعنيين:

الأول: أن المراد من كون المأمور به مجزئا هو حصول الامتثال بفعله موافقة للأمر الذي ورد به.

الثاني: أن المراد بكون المأمور به مجزئا هو سقوط القضاء بفعله والإتيان به.

وقد اتفق الكل على الإجزاء بالمعنى الأول، إنما الخلاف بينهم في كونه مجزئا بالمعنى الثاني.

1- **المذهب الأول**: أن الأمر يقتضي وقوع الإجزاء بفعل المأمور به، إذا امتثل وفعل المأمور على الصفات والشروط التي أمر الشارع بها، وهذا مذهب جمهور العلماء، قال أبو الخطاب: (امتثال الأمر يدل على الإجزاء، وبه قال عامة الفقهاء والمتكلمين)، واستدلوا:

أ- بحديث ابن عباس رضي الله عنهما أن امرأة جاءت النبي ﷺ فقالت: إن أمي نذرت أن تحج، فماتت قبل أن تحج، أفأحج عنها؟ قال: (نعم حجي عنها، أرأيت لو كان على أمك دين أكنت قاضيته؟) قالت: نعم، قال: (فاقضوا الذي له فإن الله أحق بالوفاء)، وهذا يدل على أن الإجزاء بالقضاء كان مقررا عند النبي ﷺ وعندها.

ب- أن المأمور أتى بما أمر به، فوجب أن يخرج عن عهدة التكليف به، ليعود كما كان عليه قبل ورود الأمر، إذ الأصل براءة الذمة بالامتثال، كما أن الأصل براءة الذمة من ديون الآدميين بالأداء.

ت- قياس إشغال الذمة بالأمر على اشتغال الحيز بالجوهر، فكما أن الحيز إذا شُغل بالجوهر لا يزال مشغولا به حتى يتم رفعه بأي مزيل كان، فكذلك الشأن في الذمة التي هي بمنزلة الحيز فإنها إذا شغلت بالأمر الذي هو بمنزلة الجوهر فإنها لا تزال مشغولة به حتى تؤديه، فإذا أدته أصبحت خالية من عهدته.

ث- أن المكلف لو لم يخرج من عهدة الأمر بامتثاله لأفضى ذلك إلى تسلسل المطالبة بتلك العهدة إلى ما لا نهاية، وهذا باطل، لأنه مخالف للإجماع، إذ الإجماع منعقد على أن المكلف إذا فعل ما كُلف به بوصفه وشرطه فإن ذمته تبرأ بذلك.

2- **المذهب الثاني**: أن الأمر لا يقتضي الإجزاء ولا يدل عليه، فلا يمنع الامتثال من وجوب القضاء، ذهب إلى هذا أبو هاشم المعتزلي، ونسبه أكثر الأصوليين إلى القاضي عبد الجبار المعتزلي إلا أن نسبة هذا القول إليه غير صحيحة، واستدل القائلون بهذا القول بعدة أدلة منها: أن الأمر لو كان يقتضي الإجزاء وسقوط القضاء لما طولب المكلف بقضاء الحج الفاسد، مع أنه مأمور بإتمام هذه العبادة، وقد حصل منه الامتثال بالمضي فيها. كما أن من صلى ظانا أنه متطهر وليست حاله كذلك فهو ممتثل للأمر مطيع لله تعالى، ومع ذلك يجب عليه القضاء متى علم أنه صلى بغير طهارة، لإخلاله بأحد شروط الصلاة.

قال الشنقيطي: والحق الذي لا شك فيه أنه يقتضيه، ولا يعترض عليه بالمضي في الفاسد من الحج، ولا بمن صلى يظن الطهارة ثم تبين حدثه، لأنه في الأول أفسد حجه، وفي الثاني صلى محدثا، فلم يمتثل في واحد منهما على الوجه المطلوب.

الأمر بالأمر بالشيء

1- **المذهب الأول**: الامر بالأمر بالشيء ليس أمرا به ما لم يدل عليه دليل، وهذا ما ذهب إليه جمهور العلماء، واستدلوا بدليلين:

أ- لو كان الأمر بالأمر بالشيء أمرا لذلك الغير، لكان ذلك مقتضاه لغة، ولو كان كذلك لكان أمره ﷺ لأولياء الصبيان بقوله: (مروهم بالصلاة لسبع) أمرا للصبيان بالصلاة من الشارع، ولكن هذا ليس أمرا للصبيان من الشارع، ولا إيجابا عليهم، فلو كان أمرا للصبيان لكانوا مكلفين بأمر الشارع وهذا غير متصور في حقهم لعدم فهمهم لخطاب الشارع.

ب- الآمر لو أوجب على المأمور أن يأخذ من غيره مالا، لا يكون ذلك إيجابا للإعطاء على ذلك الغير، مثاله قوله ﷻ: ﴿خُذۡ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ صَدَقَةٗ﴾ فإن ذلك لا يدل على إيجاب إعطاء الصدقة على الأمة بنفس ذلك الإيجاب.

2- **المذهب الثاني**: الأمر المتعلق بأمر المكلف لغيره بفعل من الأفعال يكون أمرا لذلك الغير بذلك الفعل، واستدلوا بما رواه نافع عن عبد الله بن عمر أنه طلق امرأته وهي حائض فسأل عمر النبي ﷺ عن ذلك فقال له: (مره فليراجعها، ثم ليتركها حتى تطهر) فالعلماء أجمعوا على أن ذلك كان واجبا على ابن عمر مع أن الأمر ورد إليه من أبيه عمر رضي الله عنهما، وأجيب عليه بأن لام الأمر صدرت منه ﷺ متوجهة إلى ابن عمر، فهو مأمور منه بلا خلاف.

مقتضى الأمر للجماعة

الخطاب الشرعي إذا ورد بأمر عام اقتضى إيجاب مدلوله على جميع الأمة، بحيث يشمل كل فرد منهم بعينه، وذلك كما في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ فهذا أمر موجه لعموم الأمة فيتناول كل مكلف فيها بعينه من غير استثناء فرد من أفراد أولئك المكلفين، فلا بد من قيام جميعهم بفعله، ولا ينوب فعل الواحد منها عن فعل بقيتها، إذ كل فرد منها مخاطب بعينه بأن يفعل الواجب بنفسه، فلا يغني أحد عن أحد في إسقاط مقتضى ذلك الأمر عنه، إلا إذا دل دليل شرعي على أن مقتضى الأمر يكفي حصول امتثاله من بعض الأمة دون البعض الآخر، فحينئذ يسقط فعل بعضهم الوجوب عن بقية من لم يفعل منهم.

وذلك كما في قوله تعالى: ﴿ٱنفِرُواْ خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَٰهِدُواْ بِأَمۡوَٰلِكُمۡ وَأَنفُسِكُمۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكُمۡ خَيۡرٌ لَّكُمۡ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ۝٤١﴾ فقد فهم طائفة من السلف ﷺ وجوب النفير على كل مسلم، وذلك بمقتضى عموم هذا الأمر لجماعة المسلمين، ثم بيّن سبحانه بعد ذلك أن هذا النفير وإن كان عاما في جميع المؤمنين، إلا أنه يكفي نفير بعضهم عن البعض الآخر، وذلك في قوله جل شأنه: ﴿۞وَمَا كَانَ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةًۚ فَلَوۡلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرۡقَةٍ مِّنۡهُمۡ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوۡمَهُمۡ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيۡهِمۡ لَعَلَّهُمۡ يَحۡذَرُونَ ۝١٢٢﴾.

أما إذا ورد الخطاب الشرعي بأمر مقرون بلفظ يشعر بعدم العموم فيه، فإنه لا يكون متناولا للأمة باستغراق جميع أفرادها بأعيانهم، بل يكون متناولا لها ببعض أفرادها، وذلك كما في قوله تعالى: ﴿وَلۡتَكُن مِّنكُمۡ أُمَّةٌ يَدۡعُونَ إِلَى ٱلۡخَيۡرِ وَيَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ ۝١٠٤﴾.

قال الشنقيطي: (خلاصة ما ذكره المؤلف في هذا المبحث أن الأمر لجماعة يقتضي وجوبه على كل فرد منهم إلا بدليل يدل على أنه على الكفاية، كقوله تعالى: ﴿وَلۡتَكُن مِّنكُمۡ أُمَّةٌ يَدۡعُونَ إِلَى ٱلۡخَيۡرِ﴾ والتحقيق في فرض الكفاية أنه واجب على كلهم يسقط بفعل بعضهم، بدليل أنهم إن فعلوه كلهم نالوا ثواب الواجب كلهم، وإن تركوه كلهم أثموا كلهم، والدليل على أنه ليس على واحد معين تعذر تكليف المجهول).

من الموجه إليه الخطاب في فرض الكفاية

1- **المذهب الأول**: يتوجه الخطاب في فرض الكفاية إلى الجميع ويسقط بفعل البعض، وهذا هو مذهب الجمهور، وممن ذهب إليه: الغزالي، وابن الحاجب، وابن قدامة.

2- **المذهب الثاني**: يتوجه الخطاب في فرض الكفاية إلى البعض المبهم، وممن ذهب إليه ابن السبكي، والبيضاوي، والإسنوي، وهو منسوب إلى المعتزلة.

3- **المذهب الثالث**: يتوجه الخطاب في فرض الكفاية إلى البعض المعين.

4- **المذهب الرابع**: يتوجه الخطاب في فرض الكفاية إلى واحد معين عند الله تعالى غير معين عندنا.

أمر الله تعالى للنبي أمر للأمة ما لم يوجد تخصيص

1- **المذهب الأول**: أن الأمر للنبي أمر لأمته، والأمر لواحد من الصحابة هو أمر لغيره أيضا ويدخل النبي ﷺ كذلك، هذه الأحكام في الحالات الثلاثة ذهب إليها القاضي أبو يعلى وذكر أنه مذهب الإمام أحمد، وأكثر الحنابلة وأكثر المالكية وأكثر الحنفية، وقال الإسنوي: إنه ظاهر كلام الشافعي.

فأما الحالة الأولى وهي أن الله تعالى إذا أمر نبيه بأمر بلفظ ليس فيه تخصيص فإن أمته يشاركون في ذلك الأمر، فقد استدلوا عليها بأدلة:

أ- قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِيٓ أَزْوَٰجِ أَدْعِيَآئِهِمْ﴾ فعلل الله ﷻ إباحته لنبيه عليه الصلاة والسلام زوجة ابنه بالتبني ليتأسى به المؤمنون دفعا للحرج عنهم، وإلغاء عادتهم في الجاهلية من تحريم زوجة المتبنّى على أبيه المتبنِّي، فلولا أن ما ثبت في حقه ﷺ يتناول غيره لكان هذا التعليل عبثا.

ب- قوله تعالى: ﴿وَٱمْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ ٱلنَّبِيُّ أَن يَسْتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾، ولو كان الأمر له مختصا به لما احتيج إلى تخصيص بلفظ التخصيص.

ت- أن رسول الله ﷺ كان يسأله بعض الصحابة عن الأمر فيجيب عن حال نفسه، من أمثلة ذلك: أن رجلا سأل النبي ﷺ فقال: تدركني الصلاة وأنا جنب، فقال النبي: (وأنا تدركني الصلاة وأنا جنب فأصوم)، وكذلك ما روته أم سلمة رضي الله عنها أن امرأة قبلها زوجها وهو صائم، فأتت النبي ﷺ فقالت له ذلك، فقال: (ألا أخبريها أني أفعل ذلك)، ووجه الدلالة من ذلك من طريقين: الأول: أن الرسول أجابهم بفعله، ولو اختص الحكم به لم يكن جوابا لهم، الثاني: أنه أنكر عليهم مراجعتهم له باختصاصه بالحكم، فدل على أن مثل هذا لا يجوز اعتقاده.

ث- لأن الصحابة كانوا يرجعون إلى أفعال النبي ﷺ فيما يختلفون فيه من الأحكام، كرجوعهم إلى فعله في الغسل من التقاء الختانين من غير إنزال، وصحة الصوم ممن أصبح جنبا.

ج- أن الله ﷻ يبتدئ الخطاب بأن ينادي الرسول ﷺ منفردا في حكم من الأحكام ثم يتمم الخطاب بلفظ الجمع، فهذا يدل على أن حكم خطابه لا يختص به، مثاله قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْمُزَّمِّلُ ۝١ قُمِ ٱلَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ تممه بخطاب للجميع فقال: ﴿أَن لَّن تُحْصُوهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ ۖ فَٱقْرَءُوا۟ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ ۚ﴾، وأيضا قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَ ۖ تَبْتَغِى مَرْضَاتَ أَزْوَٰجِكَ ۚ﴾ تممه بخطاب للجميع فقال: ﴿قَدْ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَـٰنِكُمْ ۚ﴾، وأيضا قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾.

ح- قوله ﷺ: (إنما أسهو لأسن).

وأما الحالة الثانية وهي أنه إذا توجه الخطاب إلى الصحابة دخل فيه النبي ﷺ، فقد استدلوا عليه بدليلين:

أ- قياس مشاركته لهم على مشاركتهم له، فقد ثبت بأدلة كثيرة أن الأمة يشاركون النبي ﷺ في الحكم الموجه إليه، فكذلك يقاس عليه أنه يشارك أمته في الأحكام الموجهة إليهم.

ب- أن النبي ﷺ لما أمر الصحابة بالفسخ قالوا: أتأمرنا بالفسخ وأنت لا تفسخ، فقال: لو استقبلت من أمري ما استدبرت لجعلتها عمرة، ولحللت كما تحلون. فالنبي لم ينكر عليهم سؤالهم، فلو لم يكن الرسول داخلا معهم في الخطابات الموجهة إليهم لما سألوه عن سبب عدم موافقته لهم، ولما أقرهم على ذلك، وبين لهم عذره وسبب عدم موافقتهم لهم في هذا الحكم.

وأما الحالة الثالثة وهي أن الأمر والحكم إذا توجه إلى واحد من الصحابة فإنه يدخل غيره من الصحابة في ذلك الأمر والحكم، فقد استدلوا عليه بأدلة:

أ- ذكر ابن قدامة حديثا وهو قوله ﷺ: (خطابي للواحد خطاب للجماعة) وهذا الحديث لا أصل له، ويمكن أن يتقوى بما رواه الترمذي أن النبي ﷺ قال: (إنما قولي لمائة امرأة كقولي لامرأة واحدة).

ب- أن الصحابة كانوا يرجعون في الأحكام إلى قضايا النبي ﷺ في الأعيان كرجوعهم في حد الزاني إلى قصة ماعز، وفي دية الجنين إلى حديث حمل بن مالك، وفي المفوضة إلى قصة بروع بنت واشق، وفي السكنى والنفقة إلى حديث فاطمة بنت قيس وفريعة بنت مالك، وإلى حديث صفية والأنصارية في سقوط طواف الوداع عن الحائض.

ت- أنه لو كان الحكم يختص بمن خوطب به من الصحابة فقط دون غيره من الصحابة لكان ذلك أصلا يعرفه كل صحابي، وبناء عليه لا يحتاج إلى أن النبي ﷺ يخاطب بعض الصحابة ويخصصه بالخطاب ويبين ذلك باللفظ، مثل قوله لأبي بردة (يجزيك ولا يجزئ عن أحد بعدك)، وقوله للرجل الذي تزوج بما معه من القرآن (هذا لك وليس لأحد بعدك).

ث- أن قول الصحابي نهى رسول الله أو أمر أو قضى يعم، ولو اختص الحكم من شوفه به لم يكن عاما، لاحتمال أن يكون الراوي سمع نهي النبي ﷺ أو أمره لواحد فلا يكون عاما.

ج- أن الألفاظ الواردة في الكتاب والسنة من أوامر ونواهي إنما خوطب بها أصحاب النبي ﷺ، وأجمع العلماء على أن كل خطاب قد وجه إلى الصحابة فهو موجه إلى غيرهم في جميع العصور إلى قيام الساعة، وإذا كان كذلك فمن باب أولى أن يكون الخطاب الموجه إلى واحد من الصحابة يدخل فيه غيره من الصحابة.

2- **المذهب الثاني:** أنه إذا توجه الأمر إلى واحد -مما ورد في تلك الحالات- لم يدخل غيره فيه بإطلاقه إلا بدليل يوجب التعميم. ذهب إلى ذلك أبو الحسن التميمي واختاره أبو الخطاب وأكثر الشافعية منهم الغزالي والآمدي ونسبه بعضهم إلى جمهور العلماء. ولهم على هذا ثلاثة أدلة:

أ- أنه لا خلاف بين أهل اللغة أن السيد إذا قال لعبد واحد من عبيده: افعل كذا وكذا، لم يدخل بقية عبيده في ذلك الأمر.

ب- أنه لو ورد الأمر بعبادة لم يتناول بمطلقه عبادة أخرى.

ت- أن لفظ العموم لا يحمل على الخصوص بمطلقه، فكذلك الخصوص لا يحمل على العموم.

تعلق الأمر بالمعدوم

اتفق العلماء على أن المعدوم لا يتعلق به الأمر تنجيزيا ما دام معدوما، فلا يطلب منه إيقاع المأمور به حال عدمه، لأن هذا محال فشروط التكليف منتفية فيه.

واتفقوا على أن المعدوم إذا وجد وهو مستكمل لشرائط التكليف فإنه يتعلق به الأمر.

واختلفوا في تعلق الأمر بالمعدوم الذي علم الله تعالى أنه سيوجده مستكملا لشرائط التكليف على مذهبين[49]:

1- **المذهب الأول:** الأمر يتعلق بالمعدوم على تقدير وجوده ووجود شروط التكليف فيه، وهذا مذهب أكثر الشافعية وأكثر الحنابلة وأكثر المالكية، ونسبه بعضهم إلى الجمهور، واستدلوا بـــ:

أ- اتفاق الصحابة والتابعين على الرجوع إلى الظواهر المتضمنة أوامر الله تعالى وأوامر نبيه ﷺ على من لم يوجد في عصرهم.

ب- قول الله تعالى: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسۡتَقِيمٗا فَٱتَّبِعُوهُۖ﴾ وجه الدلالة أن الله ﷻ أمر باتباع النبي ﷺ ولا خلاف في أنا مأمورون باتباعه و لم نكن حين نزول الآية موجودين.

49 . قال الشنقيطي: اعلم -أولا- أن الخلاف في هذا المبحث لفظي، لأن جميع العلماء مطبقون على أن أول هذه الأمة وآخرها إلى يوم القيامة سواء في الأوامر والنواهي، والذين يقولون لا يدخل المعدوم في الخطاب، يقولون تكليف المعدوم وقت الخطاب بأدلة منفصلة، كقوله تعالى: (لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ).

2- **المذهب الثاني**: أن الأمر لا يتناول المعدومين، وإنما يختص بالموجودين فقط، ذهب إلى ذلك أكثر المعتزلة وبعض الحنفية كأبي بكر الجصاص وغيره، واستدلوا بـــ:

أ- أن المعدوم يستحيل خطابه، فإذا استحالت مخاطبته استحال أن يكلف بامتثال الأمر وفعله.

ب- قياس المعدوم على الصبي والمجنون والجامع عدم فهم الخطاب وعدم معرفة الأمر والمأمور به، وأنه لا يقع منهم فعل ولا ترك صحيح.

ت- أن المعدوم لا يعتبر شيئا، وإذا كان ليس بشيء فأمره هذيان فلا فائدة منه.

ث- إذا كانت القدرة لا يمكن أن تكون مع عدم المقدور، فكذلك الأمر لا يمكن أن يكون مع عدم المأمور.

◆ جواب الجمهور عن أدلة المذهب الثاني

1- قولهم إن خطاب المعدومين مستحيل، قلنا: لا يستحيل عقلا ولا نقلا أن يؤمر المعدوم حال عدمه بفعل شيء يُطالب بإيقاعه حال وجوده مستكملا شرائط التكليف، فهذا متصور ممكن لا امتناع فيه.

مثال ذلك: إذا ألزم والد أولاده بالتصدق عنه والدعاء له إذا بلغوا وعقلوا، فيكون الإلزام حاصلا بشرط الوجود.

ومثله: إذا قال لعبده: صم غدا. فهو أمر في الحال بصوم الغد، فهذا أمر بعبادة في وقت معدوم ليقوم بها عند وجود الوقت وهو الغد ولا يقال إنه أمر في الغد.

2- وأما تشبيهكم المعدوم بالعاجز، فلا نسلم بأن العاجز لا يصح أمره مطلقا، بل نقول: إنه يصح أمره بشرط القدرة على فعل المأمور به، وحينئذ تكون هذه المسألة كمسألة "أمر المعدوم" حيث يصح تعلق الأمر به بشرط الوجود إذ لا يظهر فرق واضح بين المسألتين.

فإن قيل: إن النبي ﷺ أخبر برفع القلم عن الصبي، وهذا يعني عدم تعلق الأمر به، فكيف يسوغ مع هذا الإخبار من المعصوم ﷺ القول بأن الصبي يتعلق الأمر به، حتى يصح للوالد أن يوصيه بوجوب التصدق عنه؟

أجبنا: بأن المراد برفع القلم عن الصبي في هذا الحديث إنما هو رفع المأثم عنه، ورفع الإيجاب المضر به، وذلك أن الشارع إذا وجه الأمر إلى المخاطبين فإنه لا يريد بذلك إيقاعه من الصبي حال صباه، بل بعد بلوغه سن التكليف، إذ إن تكليفه بمقتضى الأمر قبل بلوغه سن التكليف فيه ضرر عليه لعدم قدرته على تحمل أعبائه، ومن أجل ذلك فلا إثم عليه حتى يترك الامتثال زمن الصبا.

ومما يدل على أن المراد هو ما ذكرناه أن النبي ﷺ قرن النائم بالصبي، والنائم يتوجه إليه الأمر حال نومه لأنه في الأصل مكلف، ولكنه لا يطالب بالامتثال حال النوم، بل بعد الاستيقاظ، فكذلك الحال في الصبي يتوجه إليه الأمر حال الصبا ولكنه لا يطالب بالامتثال إلا بعد البلوغ، وهذا يصدق أيضا على ما نحن بصدده في هذه المسألة وهو المعدوم، فلا مانع من توجه الأمر إليه حال العدم، ولكنه لا يطالب بالامتثال إلا إذا وُجد صالحا للتكليف.

3- أما قولكم بأن المعدوم ليس بشيء فأمره هذيان، فالأمر بالشيء لا يعد من قبيل الهذيان إلا إذا كان عبثا محضا لا فائدة فيه، وأمر المعدوم لا يخلو من فائدة، وتلك الفائدة العلم بأنه مكلف في ثاني الحال، حين يوجد مستكملا شرائط التكليف، ولذلك فإن الإنسان يؤمر بالزكاة وهو معدم لا مال له بشرط أن يملك مالا، وكذلك يؤمر بالحج وهو عادم القدرة بشرط أن تعود إليه قدرته. والعقل لا يمنع من ذلك بل يتصوره، فكذلك لا يمنع من توجه الأمر للمعدوم بشرط الوجود.

4- أما الجواب عن الدليل الرابع، فهو أننا نمنع أن يكون من شرط القدرة وجود المقدور، ودليل هذا: أن الله تبارك وتعالى متصف بصفة القدرة وذلك أن يُوجِد مقدورا فكذلك هو سبحانه آمر قبل أن يُوجِد مأمورا، وإذا تبين ذلك ثبت أنه ليس من شرط الأمر وجود المأمور وحينئذ يجوز تعلق الأمر بالمعدوم وهو المطلوب.

أمر الله تعالى بما يعلم أن المكلف لا يتمكن من فعله

مثاله: إذا أمر الله تعالى عبده بالحج هذا العام وهو يعلم أن هذا المأمور يموت في شوال، فهل يجوز ذلك؟ اختلف في ذلك على مذهبين:

1- **المذهب الأول**: الجواز، ذهب إلى ذلك جمهور العلماء، واستدلوا:

أ- بأن الإجماع منعقد على أن الصبي إذا بلغ وجب عليه أن يعتقد بأنه مأمور ومنهي، وأن يعقد العزم على الامتثال بفعل المأمورات وترك المنهيات من غير أن يدب إلى قلبه الشك في ذلك بسبب احتمال ألا يُمَكَّن من الامتثال بمباغتة الموت له، إذ لو شك في ذلك لم يقع عزمه على الامتثال قربة لله تعالى، لعدم تيقنه بكونه مأمورا منهيا.

ب- أن الصلاة الواجبة لا تُقبل إلا بنية الفرض، والفرض لا بد من العلم بمعناه، إذ النية قصد يتبع العلم، والقول بأن الأمر لا يصح إلا لمن خُلي بينه وبين الفعل بالتمكين منه يجعل المكلف على شك من تمكنه من أداء تلك الصلاة المفروضة، وحينئذ يكون شاكا في فرضيتها عليه، ومع الشك يمتنع توجه النية، إذ أنها لا تتوجه إلا إلى يقين جازم، وليس على مجرد شك ووهم.

ت- الإجماع على لزوم الشروع في صوم رمضان، فإن كان الموت يتبين به عدم الأمر، والموت مُجَوِّز للتشكك، فيصير مشكوكا فيه، فكيف تلزمه العبادة بالشك؟

قال ابن قدامة: (وهذه المسألة تنبني على النسخ قبل التمكن) والمراد أنه حيث قلنا بالجواز هناك قلنا بالجواز هنا، إذ مخرج المسألتين واحد وهو الأمر بما علم الله سبحانه أن فعله متعذر، فالتعذر في مسألة النسخ قبل التمكن هو بسبب إزالة التكليف، والتعذر في هذه المسألة هو بسبب الموت أو سلب القدرة على مباشرة الفعل.

2- **المذهب الثاني**: عدم الجواز، وذهب إلى ذلك المعتزلة، وأدلتهم:

أ- أن الأمر طلب، والطلب يستدعي مطلوبا يمكن حصوله، فإذا لم يكن المطلوب ممكن الحصول كان الأمر به عبثا محضا إذا كان الآمر عالما بذلك، لعدم الفائدة من هذا الأمر، وهذا مناقض للحكمة، فيجب تتريه الله تعالى عنه.

ب- أن الأمر إذا كان مشروطا بشرط، فإن المشروط لا يتحقق إلا بتحقق شرطه، والأصل في الشرط أن يكون مقارنا للمشروط أو متقدما عليه، ويستحيل أن يكون متأخرا عنه، وأمر الله تعالى المكلف بفعل شيء مشروط بسلامة المكلف من الموانع إلى حين الانتهاء من فعل ذلك الشيء، وهذا يعني تأخر الشرط عن المشروط، وهو محال لا يصح، فيلزم من ذلك عدم جواز أمره سبحانه بما علم أن المأمور لن يتمكن من فعله، وهذا هو المطلوب.

◆ جواب الجمهور عن أدلة المذهب الثاني

1- الجواب على قولكم إن الأمر طلب فكيف يطلب الحكيم ما يعلم امتناعه؟ فالجواب عليه من عدة وجوه:

الوجه الأول: قد سبق أن عرفنا الأمر بأنه استدعاء الفعل بالقول على وجه الاستعلاء، وذلك بأن يقول الأعلى لمن هو دونه في الرتبة "افعل" إذا صدَّر تلك الصيغة مجردة عن القرائن، وهذا الأمر بهذه الصيغة لا استحالة فيه وإن كان الآمر يعلم مسبقا استحالة فعله من قبل المأمور، إذ العقل يتصور ذلك، ولو كان مستحيلا لما دخل تحت التصور العقلي.

الوجه الثاني: لو سلمنا أن الأمر معناه الطلب كما ذكرتم، فإننا نقول بأن الطلب من الله تعالى ليس كالطلب من الآدميين حتى يقال بلزوم العبث من هذا الأمر الذي لا يتمكن المأمور من امتثاله، وبيان ذلك: أن أمر الله تعالى للعبد بما علم سبحانه أن العبد لا يتمكن من امتثاله لا يخلو من فائدة، وهذه الفائدة تكمن في ناحيتين:

الأولى: حمل العبد على أن يوطن نفسه لعقد العزم إما على الامتثال لمقتضى ذلك الأمر أو الترك لمقتضاه، فإذا عقد العزم على الامتثال أثيب، وإن عقد العزم على الترك عوقب، وحينئذ يكون هذا الأمر مشتملا على حكمة عظيمة، ومع تحقق هذه الحكمة ينتفي وجود البعث فيه.

الثانية: حمل العبد على الاستعداد لفعل المأمور به بأخذ الوسائل المعينة عليه، وأخذه بتلك الوسائل سيجعله مشغولا عن الوقوع في أسباب اللهو الفساد، وهذا فيه لطف من الله تعالى بالعبد يقتضي تحقيق مصلحته بإبعاده عن الوقوع في أسباب الهوى بإشغاله بتحصيل أسباب الهدى، والعقل لا يحيل ذلك بل يتصوره وتصوره له دليل إمكانه وعدم امتناعه.

الوجه الثالث: أنه لا يبعد من الناحية العقلية أن يأمر السيد عبده بأوامر ناجزة، كأن يقول له: "خط هذا الثوب" و"قلم هذه الشجرة" و"ابن هذا الحائط" وهو لا يريد إحداث المأمور به في الواقع، ولكن إما أن يريد بذلك امتحان العبد هل يمتثل لأمره أو لا يمتثل، وإما أن يريد استصلاحه بهذه الأوامر، حتى يشتغل بأسباب تحصيلها عن الاشتغال بما لا يعود عليه بفائدة، والعقلاء لا يستقبحون هذا الصنيع من السيد، بل يعدونه شيئا حسنا، وإذا كنتم تجوزون ذلك في حق السيد مع عبده فكيف تمنعونه في حق الله تعالى فيما يتعلق بأوامره لعباده.

الوجه الرابع: أنه لا يستحيل في عرف العقلاء أن يوكل السيد رجلا لعتق عبده في الغد، فيقول له: "أَعْتِق عبدي غدا" وهو قد عقد العزم على أن يعتقه قبل الغد فهذا متصور، ودليل تصوره صحة تلك الوكالة لما اشتملت عليه من غرض صحيح وهو استمالة الموكل للوكيل، وإعلامه بأنه محل ثقة لديه أو أن يكون ذلك الغرض هو اختبار الموكل للوكيل ليعرف من خلال هذه الوكالة هل هذا الرجل صالح لها أو ليس بصالح لها، وذلك بما يظهر على وجهه من علامات الاستبشار بأمره له بالتوكيل أو علامات الاستياء منه.

2- أما الدليل الثاني فنقول في الجواب عنه: إن هذا الشرط ليس عائدا إلى ذات الأمر، فوجود أمر الله تعالى ليس مشروطا بالتخلية بين المأمور وبين ما أمر به بإزاحة الموانع عنه حتى يتمكن من امتثاله، بل إن أمره سبحانه موجود مطلقا سواء وجد هذا الشرط أو لم يوجد، لأن الله تعالى آمر قبل أن يوجد المأمور.

وبقاء المأمور سالما من موانع الامتثال ليس شرطا لذات الأمر، إذ الأمر موجود سواء وجد المأمور أو لم يوجد، إنما هو شرط لتنفيذ الأمر، والأمر شيء وتنفيذه شيء آخر، فلا تلازم بينهما بحيث يقال بامتناع أحدهما بسبب امتناع الآخر، وإذا كان الأمر كذلك بطل القول بأن إثبات الأمر بشرط يفضي إلى تقدم المشروط على الشرط.

- ولقد تأثرت بعض المسائل الفقهية بهذا الخلاف، منها: لو علمت المرأة بالعادة أنها تحيض في أثناء يوم من رمضان، فهل يلزمها الصوم حتى تصوم بعض اليوم؟ فبناء على **المذهب الأول** فإنه يلزمها ويجب عليها الشروع في ذلك اليوم، لأن المرخص في الإفطار لم يوجد، أما على المذهب الثاني وهو مذهب المعتزلة فإنه لا يلزمها أن تصوم ذلك اليوم، لأن بعض اليوم غير مأمور بصيامه.

النهي

تعريف النهي

النهي في اللغة:

الزجر والمنع عن الشيء، قال الله ﷻ: ﴿أَرَءَيْتَ ٱلَّذِى يَنْهَىٰ۝٩ عَبْدًا إِذَا صَلَّىٰٓ۝١٠﴾ أي يزجر ويمنع، ومنه سمي العقل "نُهيه" لأنه ينهى صاحبه عن الوقوع فيما يخالف الصواب ويزجره عنه ويمنعه منه.

النهي في الاصطلاح:

استدعاء ترك الفعل بالقول على جهة الاستعلاء.

هل للنهي صيغة

اختلف في ذلك على مذهبين:

1- **المذهب الأول**: أن له صيغة موضوعة في اللغة تدل بمجردها عليه وهي: لا تفعل.

2- **المذهب الثاني**: أنه لا صيغة للنهي، قال بذلك الأشاعرة.

اقتضاء النهي

إذا وردت صيغة النهي مجردة عن القرائن، فماذا تقتضي؟ اختلف في ذلك على مذاهب:

1- التحريم، ولا يحمل على غيره إلا بقرينة، لدليلين:

أ- إجماع الصحابة حيث إنهم فهموا من النهي الكف عن الفعل والترك.

ب- أن السيد إذا نهى عبده عن شيء فخالفه فإنه يستحق العقوبة واللوم، و لم يلمه عن تلك المعاقبة العقلاء من أهل اللغة، فلو لم يكن النهي يقتضي التحريم والمنع لما استحق به العقوبة.

2- الكراهة التنزيهية، قالوا إن لفظ النهي "لا تفعل" يرد ويراد به الكراهة التنزيهية ويرد والمراد به التحريم، فنحمله على أقلهما لأنه المتيقن.

3- الوقف حتى يرد الدليل، قالوا: بأن كون النهي موضوعا للتحريم أو الكراهة التنزيهية إنما يعلم بدليل، و لم يثبت دليل من العقل، ولا من النقل على أحدهما فيجب التوقف.

هل النهي يقتضي فساد المنهي عنه أو لا؟

1- **المذهب الأول**: أن النهي يقتضي فساد المنهي عنه مطلقا، فأثر النهي في العبادات عدم براءة الذمة، وفي المعاملات عدم إفادة الملك والحل، وهذا ما ذهب إليه الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة والظاهرية وبعض الحنفية وبعض المتكلمين، قال إمام الحرمين: (ذهب المحققون إلى أن الصيغة المطلقة في النهي تتضمن فساد المنهي عنه)، واستدلوا بـــ:

أ- حديث: (من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد) أي مردود، وما كان مردودا على فاعله فكأنه لم يوجد.

ب- أن الصحابة استدلوا على فساد العقود بالنهي عنها، فاستدلوا على فساد عقود الربا بقوله ﷺ: (لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلا بمثل)، واحتج عمر رضي الله عنه في فساد نكاح المشركات بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكَٰتِ﴾.

ت- أن الشارع لا ينهى عن شيء إلا لأن المفسدة متعلقة بالمنهي عنه أو لازمة له.

ث- أن النهي عن الشيء يقتضي تركه واجتنابه، وترتيب الآثار عليه يقتضي الحث على الوقوع فيه، وذلك تناقض، والشرع منزه عن التناقض لحكمته البالغة.

2- **المذهب الثاني**: إذا كان النهي عن الشيء لعينه كالزنا والسرقة فإنه يقتضي الفساد، وإن كان النهي عن الشيء لغيره كالبيع عند النداء الثاني يوم الجمعة فإنه لا يقتضي الفساد لأن النهي عن البيع في هذا الوقت ليس راجعا إلى ذات البيع إذ هو في الأصل حلال، ولكنه راجع إلى غيره وهو تفويت صلاة الجمعة، وهذا ما ذهب إليه أكثر الفقهاء والمتكلمين. قالوا: لأن الشيء قد تكون له جهتان هو مقصود من إحداهما، مكروه من الأخرى، فإذا نهى عن الصلاة لعينها ولذاتها فإن النهي يقتضي فسادها، ولكن لو نهى عن الصلاة لوصف ليس بلازم لها ولكنه ملابس لها كالصلاة في الدار المغصوبة فإن النهي هنا لا يقتضي فساد الصلاة، بل الصلاة صحيحة منعقدة تترتب عليها آثارها الشرعية.

3- **المذهب الثالث**: النهي عن العبادات يقتضي فسادها، وفي المعاملات لا يقتضيه، وهذا مذهب أبي الحسين البصري وتبعه على ذلك فخر الدين الرازي واختاره بعض الفقهاء. قالوا: لأن العبادة طاعة، والطاعة موافقة الأمر، والنهي والأمر يتضادان فلا يكون المنهي مأمورا، فلا يكون طاعة ولا عبادة بخلاف المعاملات فإنها ليست قربة فلا يناقض المقصود منها ارتكاب النهي، ولأن النهي يقتضي التحريم وكون الشيء قربة محرما محال، أما عدم اقتضاء النهي الفساد في المعاملات فاستدلوا على هذا بقولهم أن فساد العقود إنما يرجع إلى نفي أحكامها، وليس في النهي ما يدل على نفي الأحكام، لأن غاية ما فيه الدلالة على أن المنهي عنه قبيح مكروه وذلك لا ينافي ثبوت الحكم، كالبيع بعد النداء الثاني من يوم الجمعة لا ينافي حصول الملك، وكالطلاق زمن الحيض لا يمنع وقوع الطلاق.

4- **المذهب الرابع**: أن النهي يقتضي صحة المنهي عنه، وهذا قول الإمام أبي حنيفة ومحمد بن الحسن وبعض الحنفية، وكثير من الشافعية وكثير من المعتزلة، ولهم على ذلك ثلاثة أدلة:

أ- أن النهي عن الشيء دال على تصور فعله وإمكان وقوعه، إذ الغرض من النهي الامتناع عن ذلك الفعل، ولو لم يكن هذا الفعل متصور الوقوع لما توجه النهي إليه، كما لا يتوجه النهي إلى الممتنع في نفسه المستحيل في ذاته، إذ لو توجه النهي إليه لكان من باب تحصيل الحاصل وهو غير مقدور عليه، فيكون في الاستحالة من قبيل نهي المريض –الذي أنهك المرض قواه حتى أصبح لا يتمكن من الوقوف على رجليه– عن القيام، ومن قبيل نهي الأعمى عن النظر.

ب- قياس النهي على الأمر بجامع الاستدعاء في كل، فكما أن الأمر يستدعي مأمورا به يمكن امتثاله، فكذلك النهي يستدعي منهيا عنه يمكن ارتكابه.

ت- أن النهي الوارد في خطاب الشارع يجب حمله على العرف الشرعي لا على العرف اللغوي، فإن العربي العارف باللغة غير العارف بالأحكام إذا سمع لفظ النهي لم يفهم منه سوى المنع عن الفعل، ولا يخطر بباله هل هذا المنع يقتضي الفساد أو لا يقتضيه، وإذا كان المرجع في النهي هو العرف الشرعي، فإن الشارع إذا نهى عن

شيء دل ذلك النهي على تصور وقوعه، وذلك كما نهى عن صوم يوم النحر، فإن هذا النهي دل على تصور وقوع هذا الصيام شرعا، إذ لو لم يكن وقوعه في هذا اليوم متصورا لما ورد النهي عنه، إلا أن هذا النهي لا يقتضي الفساد، بل يقتضي الصحة، إذ الصيام منعقد بأصله لكون أصله مشروعا، فلا يضر كون وصفه ممنوعا.

5- **المذهب الخامس:** لا يقتضي فسادا ولا صحة، ذهب إلى ذلك الفقهاء وعامة المتكلمين. قالوا: لأن النهي من خطاب التكليف، والصحة والفساد من خطاب الوضع، فلا يتنافى أن يقول: نهيتك عن كذا فإذا فعلته رتبت عليك حكمه، كما لو قال نهيتك عن الطلاق في الحيض لعينه لكن إن فعلت بانت زوجتك.

◆ جواب الجمهور عن أصحاب المذهب الثاني

قالوا: نمنع التسليم بوجود فارق بين كون الشيء منهيا عنه لعينه، أو منهيا عنه لغيره، بل هما سواء في اقتضاء الفساد، فلا يجوز ارتكاب واحد منهما، وذلك لأن النهي طلب، والطلب في النهي يقتضي ترجيح الترك على الفعل، نظرا لما يترتب على الفعل من المفسدة الظاهرة، وإذا كان الفعل مرجوحا كان بمترلة الشيء المستهلك الذي انعدم بكثرة الاستعمال، بحيث لم يبق له أثر يذكر، ويستوي في ذلك المنهي عنه لعينه والمنهي عنه لغيره، فلا فرق بينهما في انعدام الأثر، إذ النهي عن الشيء دال على تعلق المفسدة بذاته أو بما يلازمه.

◆ جواب الجمهور عن أصحاب المذهب الثالث

الوجه الأول: أنه قد بينا وجه التناقض بين النهي والصحة في الدليل الرابع.

الوجه الثاني: إن سلمنا لكم -على سبيل الافتراض- أن النهي لا يناقض الصحة إلا أن ظاهر النهي وهو دلالته على الفساد لا يسعفنا في ذلك، فيكون هذا التسليم حينئذ دعوى بلا دليل، والدعوى بلا دليل باطلة.

الوجه الثالث: إن قدر بأنكم اعترضتم علينا بأننا قد حكمنا في بعض المواضع على المنهي بالصحة، كما قلنا بأن طلاق المرأة حال حيضها طلاق بدعي، لأنه منهي عنه ولكنه يقع.

فلا يدل ذلك على تناقض موقفنا في هذه المسألة، وذلك لأن حكمنا بصحة المنهي عنه في تلك المواضع إنما كان بسبب وجود قرينة دلت على أن النهي لا يراد به ظاهره وهو الفساد، فحملناه على الصحة بمقتضى تلك القرينة، ولذلك قلنا بوقوع الطلاق البدعي لدلالة القرينة على وقوعه، وهي أن الصحابي الجليل عبد الله بن عمر رضي الله عنهما حين طلق زوجته تطليقة واحدة أمر النبي ﷺ بمراجعتها فراجعها، ثم سأل ابن عمر رسول الله فقال: يا رسول الله أفرأيت لو أني طلقتها ثلاثا، أكان يحل لي أن أراجعها، فقال النبي ﷺ: (لا، كانت تبين منك، وتكون معصية).

وتصحيحنا للنهي في بعض المواضع لقرائن دلت على التصحيح لا ينافي مذهبنا في أن الأصل في النهي اقتضاؤه الفساد، تماما كما نقول بأن الأصل في النهي التحريم، وقد نعدل عن هذا الأصل إلى الكراهة حين تدل القرينة على ذلك، ولا ينافي هذا مذهبنا في كون النهي المطلق قرينة يقتضي التحريم.

◆ جواب الجمهور عن أصحاب المذهب الرابع

1- أن قولهم بأن النهي يقتضي الصحة يلزم منه أنه لا يقتضي الفساد عندهم، والفساد وصف قريب من النهي، وبذلك يتبين أنهم لم يجعلوا النهي دليلا على الفساد وهو ألصق بالنهي من الصحة، وإنما جعلوا النهي دليلا على الصحة وهي أبعد بكثير عن دلالة النهي، وهذا مثار للاستغراب ومدعاة للاستنكار، لأنه قلب للحقائق والموازين.

2- وقولهم: إن النهي يدل على التصور، فجوابه: هذا يدل على تصوره حسا -وهو الأفعال- أي إمكان وجوده، أما دلالته على الصحة الشرعية أو الفساد الشرعي فلا، لأن الصحة والفساد حكما شرعيا لا ينهى عنهما ولا يؤمر بهما، ولأنهما من أحكام الوضع لا التكليف.

والدليل على أن النهي يدل على تصور المنهي حسيا، سائر مناهي الشرع: كالمحاقلة والمزابنة والمنابذة والملامسة وغيرها، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ

مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم﴾ وقوله سبحانه: ﴿وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ٢٧٨﴾، وقوله ﷺ: (دعي الصلاة أيام أقرائك) وأشباه ذلك.

3- أما قياسهم النهي على الأمر، فهذا القياس لا يصح، لأنه قياس مع قيام الفارق المؤثر. أما وجه الفرق بينهما فهو: أن الأمر استدعاء فعل، والنهي استدعاء ترك. وأما وجه تأثير هذا الفرق فهو أن الأصل في الأمر إيجاد المأمور به، وإذا كان المأمور به مستحيل الإيجاد غير ممكن الوقوع فات مقصود الأمر، إذ ما لا يمكن إيجاده لا سبيل إلى تحصيله وامتثاله، وأما النهي فالأصل فيه إعدام المنهي عنه فلا يضر كونه غير ممكن ولا يفوت بذلك مقصود النهي.

4- وقولهم: إن الأسامي الشرعية تحمل على موضوع الشرع، فالجواب:

أولا: إن الأصل تقرير وإثبات الأوضاع اللغوية إلا ما صرف عنها على الاستعمال الشرعي كلفظ الصلاة والزكاة مثلا، ففي الأوامر من عادة الشرع استعمال هذه الأسماء في الموضوع الشرعي، أما في المنهيات فلم يثبت هذا العرف.

ثانيا: إذا سلمنا أن استعمال ألفاظ النهي في الموضوع الشرعي، لكن الصلاة الشرعية هي الأفعال المنظومة، والصحة غير داخلة في حد الصلاة، لأن الصلاة إنما يحكم بصحتها إذا استوفت أركانها وشروطها دون إخلال.

- جواب الجمهور عن أصحاب المذهب الخامس

نسلم لكم بأن الفساد والصحة لا عرف لهما في اللغة، إذ أن أهل اللغة لا يعقلون من النهي إلا الامتناع فقط، وأما كونه يقتضي فسادا أو صحة فلا علم لهم بذلك.

ولكننا لا نسلم لكم بأن الشرع لا دليل فيه على الفساد والصحة، بل إن دليلهما قائم في الشرع، وليس أدل على هذا من إجماع الصحابة الكرام ﷺ على جعل النواهي مقتضية لفساد المنهي عنه من غير خلاف بينهم في ذلك، وإجماعهم على فساد المنهيات هو إجماع منهم على انتفاء الصحة فيها.

باب العموم

هل العموم من عوارض المعاني حقيقة أو لا؟

العوارض هو جمع عارض، والعارض هو الشيء الذي يذهب ويجيء، ومنه سمي المال عرضا، لأنه يذهب ويجيء، قال تعالى: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا﴾.

وقد اتفق العلماء على أن العموم من عوارض الألفاظ حقيقة، أي أن العموم يلحق الألفاظ، فإذا قلنا: هذا اللفظ عام، فإن إضافة العموم إلى اللفظ ووصفه به حقيقة.

وقد اختلفوا في العموم هل هو من عوارض المعاني حقيقة أو لا؟ فذهب جمهور العلماء إلى أن العموم من عوارض المعاني مجازا لا حقيقة، وحجتهم أن اللفظ العام يدل على ما تحته من المسميات دلالة واحدة من جهة واحدة من غير تمايز بين تلك المسميات، وذلك كلفظ "المسلمين" فإنه بكليته يدل على كل واحد من المسلمين، ولا يختص أحدهم به أو ببعضه دون الآخرين. وأما المعنى العام فإنه لا يدل على محالّه دلالة واحدة، بل دلالة متفاوتة يحصل بها التمايز بين محل وآخر، وذلك كقولهم: "عم المطر" فإن نسبة هذا العموم المعنوي ليست واحدة في كل جهات نزول المطر، بل هي نسبة مختلفة، فكمية المطر في هذا المكان مختلفة عنها في المكان الآخر.

تعريف العام

التعريف الأول: هو اللفظ الواحد الدال على شيئين فصاعدا مطلقا.

وهذا التعريف اختاره الغزالي وابن قدامة.

احترز بقوله "الواحد" عن الشيء الذي أفاد العموم ولكن بأكثر من لفظ، مثل ضرب زيد عمرا، فإنه يدل على شيئين لكن بأكثر من لفظ واحد.

وبقوله "مطلقا" عن قولهم "عشرة رجال" فإنه دال على شيئين فصاعدا لكن لا مطلقا، بل إذا وصل إلى تمام العشرة تنقطع دلالته.

قال الشنقيطي: وهذا التعريف لا يصح تعريف العام في الاصطلاح به، لأنه ليس بمانع، فلفظة زوج وشفع -مثلا- تدل على اثنين، و لم يقل أحد إنها صيغة عموم.

التعريف الثاني: هو كلام مستغرق لجميع ما يصلح له.

وهذا تعريف أبي الحسين البصري، واختاره أبو الخطاب، ومعناه: أن العام هو اللفظ الذي يستوعب كل فرد صالح للدخول فيه، بحيث لا يشذ عن هذا الدخول فرد إلا ما خص بمخصص ناهض.

قال الشنقيطي: وهذا التعريف جيد، إلا أنه ينبغي أن يزاد عليه ثلاث كلمات، الأولى: بحسب وضع واحد، والثانية: دفعة، والثالثة: بلا حصر من اللفظ، فيكون تعريفا تاما جامعا مانعا، فخرج بقوله: (مستغرق لجميع ما يصلح له) ما لم يستغرق نحو: بعض الحيوان إنسان، وخرج بقوله: (دفعة) النكرة في سياق الإثبات كرجال فإنها مستغرقة ولكن استغراقها بدلي لا دفعة واحدة، وخرج بقوله: (بلا حصر) لفظ عشرة -مثلا- لأنه محصور باللفظ، فلا يكون من صيغ العموم على رأي الأكثرين، وخرج بقوله: (بحسب وضع واحد) المشترك كالعين فلا يسمى عاما بالنسبة إلى شموله الجارية والباصرة، لأنه لم يوضع لهما وضعا واحدا بل لكل منهما وضع مستقل.

التعريف الثالث: هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد.

وهذا ما اختاره الرازي ومن جاء بعده من المحققين الأصوليين.

هل يوجد عام مطلق

1- **المذهب الأول:** يوجد عام مطلق، أي عام لا أعم منه، وهذا مذهب جمهور العلماء من الفقهاء والمتكلمين، وذلك كالمعلوم يتناول الموجود والمعدوم، وقد مثّل المعتزلة للعام المطلق بـــ"الشيء".

2- **المذهب الثاني:** أنه لا يوجد عام مطلق، بل كل عام لا بد أن يكون هناك ما هو أعم منه، قالوا لأن "الشيء" خاص بالموجودات ولا يتناول المعدومات، ولأن "المعلوم" لا يتناول المجهول.

ألفاظ العموم

ذهب جمهور العلماء من فقهاء وأصوليين إلى أن للعموم صيغة في اللغة خاصة به موضوعة له، تدل على العموم حقيقة، وقسموا هذه الصيغ إلى خمسة أقسام:

1- **القسم الأول:** كل اسم عُرِّف بالألف واللام لغير المعهود، وهو ثلاثة أنواع:

أ- ألفاظ الجموع: سواء كانت جمع مذكر سالم كالمسلمين والمشركين، أو جمع مؤنث سالم كالمسلمات، أو جمع تكسير كالرجال، أو اسم موصول كاللذين.

ب- أسماء الأجناس: وهو ما لا واحد له من لفظه كالناس والحيوان والماء والتراب.

ت- لفظ الواحد الدال على الجنس كالسارق والزانية والزاني والإنسان.

2- **القسم الثاني:** النكرة المضافة إلى معرفة، سواء كانت النكرة جمعا أو مفردا، كعبيد زيد ومال عمرو.

3- **القسم الثالث**: أدوات الشرط والاستفهام، سواء استعلمت للعقلاء أو لغير العقلاء، كقوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسۡبُهُۥٓۚ﴾ ﴿مَا عِندَكُمۡ يَنفَدُ وَمَا عِندَ ٱللَّهِ بَاقٖۗ﴾ ﴿أَيۡنَمَا تَكُونُواْ يُدۡرِككُّمُ ٱلۡمَوۡتُ﴾.

4- **القسم الرابع**: كل وجميع، والفرق بينهما أن "كل" تقتضي الاستغراق والعموم مطلقا سواء أضيف إلى نكرة نحو قوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفۡسٖ ذَآئِقَةُ ٱلۡمَوۡتِۗ﴾ أو أضيفت إلى معرفة وهي جمع نحو قولنا: "كل الرجال"، أو أضيفت إلى معرفة وهي مفرد نحو قولنا "كل غزال جميل، أما "جميع" فهي مثل "كل" إلا أنها لا تضاف إلا إلى معرفة فقط فتقول: "جميع الرجال"، ولكن لا يجوز أن تقول "جميع رجل".

5- **القسم الخامس**: النكرة في سياق النفي نحو: ﴿وَلَمۡ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٞۖ﴾، والنكرة في سياق النهي نحو: ﴿وَلَا تُطِعۡ مِنۡهُمۡ ءَاثِمًا أَوۡ كَفُورٗا ٢٤﴾، والنكرة في سياق الشرط نحو: ﴿وَإِنۡ أَحَدٞ مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ٱسۡتَجَارَكَ﴾، والنكرة في سياق الامتنان نحو: ﴿وَأَنزَلۡنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ طَهُورٗا ٤٨﴾.

قال ابن قدامة: الكامل في العموم هو الجمع لوجود صورته ومعناه، وما عداه قاصر في العموم لأنه بصيغته إنما يتناول واحدا، لكنه ينتظم جمعا من المسميات معنى، فالعموم قائم بمعناها لا بصيغتها.

والمراد: أن الجمع نحو المسلمين والمسلمات والمساجد هو الكامل في العموم دون غيره من الألفاظ الدالة عليه، وذلك لأن العموم قد وجد في الجمع بلفظه ومعناه، فإن لفظه يتناول العدد المطلق، ومعناه يدل على الكثرة لا على الوحدة.

وأما غيره من ألفاظ العموم فهذه الألفاظ ليست في دلالتها على العموم ككمال دلالة الجمع عليه، بل هي قاصرة عن إدراك هذا الكمال، لكون الجمع يدل على العموم من جهتين: اللفظ والمعنى، بخلاف بقية الألفاظ فإنها لا تدل عليه إلا من جهة واحدة وهي جهة المعنى فقط.

وقد استدل الجمهور على مذهبهم بدليلين:

أ- إجماع الصحابة وإجماع أهل اللغة على أن للعموم صيغة، فالصحابة كانوا يجرون تلك الألفاظ والصيغ على العموم إذا وردت في الكتاب والسنة إلا إذا وردت قرينة تخصص ذلك، ويشهد لهذا وقائع كثيرة منها:

- عملهم بعموم قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ﴾ واستدلوا به على إرث فاطمة رضي الله عنها حتى قال أبو بكر رضي الله عنه سمعت الرسول ﷺ يقول: (نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة).

- إجراؤهم قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ﴾ و ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي﴾ و ﴿وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ﴾ و ﴿وَمَن قُتِلَ مَظۡلُومٗا﴾ و ﴿لَا تَقۡتُلُواْ ٱلصَّيۡدَ﴾ وقول رسول الله ﷺ: (لا تنكح المرأة على عمتها) و (من أغلق بابه فهو آمن) و (لا يرث القاتل) وغير ذلك مما لا يحصى على العموم.

- أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿لَّا يَسۡتَوِي ٱلۡقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ قال ابن أم مكتوم: إني ضرير البصر، فنزل: ﴿غَيۡرُ أُوْلِي ٱلضَّرَرِ﴾ فعقل ابن أم مكتوم رضي الله عنه وغيره العموم من الجمع المعرف بأل وهو قوله تعالى: ﴿ٱلۡقَٰعِدُونَ﴾ ولم ينكر عليه الرسول ﷺ ذلك بل سكت حتى نزل الاستثناء.

- أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿إِنَّكُمۡ وَمَا تَعۡبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ قال ابن الزِّبَعْرَى: لأخصمن محمدا، فقال له: قد عُبدت الملائكة والمسيح أفيدخلون النار؟ فنزل: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتۡ لَهُم مِّنَّا ٱلۡحُسۡنَىٰٓ أُوْلَٰٓئِكَ عَنۡهَا مُبۡعَدُونَ ١٠١﴾ فعقل العموم، ولم ينكر عليه حتى بيّن الله تعالى المراد من اللفظ. قال ابن القرطبي في تفسيره: (هَذِه الآية أصل في الْقَوْلِ بِالْعُمُومِ وَأَنَّ لَهُ صِيَغًا مَخْصُوصَةً، خِلَافًا لِمَنْ قَالَ لَيْسَتْ لَهُ صِيغَةٌ مَوْضُوعَةٌ لِلدَّلَالَةِ عَلَيْهِ، وَهُوَ بَاطِلٌ بِمَا دَلَّتْ عَلَيْهِ هَذِهِ الْآيَةُ وَغَيْرُهَا، فَهَذَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الزِّبَعْرَى قَدْ فَهِمَ "مَا" فِي جَاهِلِيَّتِهِ جَمِيعَ مَنْ عُبِدَ، وَوَافَقَهُ عَلَى ذَلِكَ قُرَيْشٌ وَهُمُ الْعَرَبُ الْفُصَحَاءُ، وَاللُّسْنُ الْبُلَغَاءُ، وَلَوْ لَمْ تَكُنْ لِلْعُمُومِ لَمَا صَحَّ أَنْ يُسْتَثْنَى مِنْهَا، وَقَدْ وُجِدَ ذَلِكَ فَهِيَ لِلْعُمُومِ وَهَذَا وَاضِحٌ).

- أنه لما أراد أبو بكر قتال مانعي الزكاة، قال له عمر: كيف تقاتلهم وقد قال رسول الله ﷺ: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله) الحديث، فلم ينكر عليه أبو بكر احتجاجه بل قال: أليس قد قال: (إلا بحقها) والزكاة من حقها.

ب- أن صيغ العموم يحتاج إليها في كل لغة، ولا تختص بلغة العرب، فيبعد جدا أن يغفل عنها جميع الخلق فلا يضعوها مع الحاجة إليها.

وقالت الواقفية لا صيغة للعموم، و لم توضع تلك الصيغ والألفاظ –السابقة الذكر– لعموم ولا لخصوص ولا تحمل على أحدهما إلا بقرينة تدل على مراد المتكلم بها، ولهم على هذا أربعة أدلة:

أ- أن "أقل الجمع" داخل في العموم بحكم الوضع، فيكون مرادا بيقين لا شك فيه، وأما ما زاد على أقل الجمع فهو محل شك لاحتمال أن يكون مرادا فيدخل في العموم، واحتمال ألا يكون مرادا فلا يدخل فيه، وحيث إن اليقين لا يُزال بالشك فإنه يتعين حمل العموم على أقل الجمع ويتوقف في الزائد عليه.

ب- أن ادعاء كون الصيغ الخمس المذكورة موضوعة للعموم يحتاج إلى دليل، والدليل لا يخلو إما أن يكون عقليا وإما أن يكون نقليا، أما العقل فلا علاقة له بهذه المسألة لأنها لغوية، واللغة طريق ثبوتها النقل لا العقل. وأما النقل فلا يخلو إما أن يكون متواترا وإما أن يكون آحادا، والتواتر لا وجود له، لأنه لو كان موجودا لأفاد علما ضروريا لنا ولكم، ولما نشأ هذا النزاع بيننا وبينكم، وأما الآحاد فلا يصح الاحتجاج بها في هذه المسألة، إذ أن هذه المسألة طريق ثبوتها القطع، والآحاد لا تفيد إلا الظن، وغذا كان الأمر كذلك ثبت أن القول بأن تلك الصيغ موضوعة للعموم دعوى لا دليل عليها.

ت- أنه قد ثبت بالاستقراء أن العرب تستعمل اللفظ المشترك في جميع مسمياته التي يحتملها ويدل عليها، وحيث علمنا بأنهم يستعملون الصيغ الخمس المذكورة في العموم والخصوص علمنا بأنها من قبيل المشترك، وحينئذ يكون استعمالها فيهما من

باب الحقيقة لا من باب المجاز، ومن ادعى أنها حقيقة في أحدهما وهو العموم دون الآخر وهو الخصوص فقد جاء بادعاء لا دليل عليه.

ث- أنه لو كانت تلك الألفاظ والصيغ مفيدة للعموم لفهم العموم ولما حسن الاستفهام والاستفسار، ولكن الواقع أنه يحسن الاستفهام فيستفسر هل أريد به البعض أو الكل؟ فمثلا قول قال السيد لعبده: "من دخل داري فأعطه درهما" فإنه يحسب من العبد أن يسأل ويقول: "وإن كان الداخل فاسقا؟".

الخلاف في عموم بعض الصيغ

الجمهور الذين قالوا: إن للعموم صيغة موضوعة له وتدل عليه، اختلفوا في صيغ العموم على فريقين:

الفريق الأول: أقر تلك الصيغ والألفاظ الخمسة، وهذا قول الجمهور من اللغويين والأصوليين والفقهاء.

الفريق الثاني: أقر ببعضها، وخالف في البعض الآخر، وهؤلاء اختلفوا على مذاهب:

1- أن جميع تلك الصيغ والألفاظ تفيد العموم إلا الجمع المعرف بأل فإنه لا يفيد العموم، ويحمل على أقل الجمع فقط وهو الثلاثة كالمسلمين والمشركين والرجال، وقد ذهب إلى ذلك أبو هاشم الجبائي ومن وافقه، ولهم دليلان:

أ- أن الجمع المعرف بأل لا يخلو: إما أن تكون "أل" فيه للعهد كأن تقول: "زارني رجال فأكرمت الرجال"، وإما أن تكون للاستغراق كقوله تعالى: ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾، وإما أن تكون لجملة من الجنس كما لو قال قائل: شرب الماء، أكلت الطعام، فإن المراد هنا بعض الطعام وبعض الماء.

ب- إن سلمنا لكم بأن "أل" إذا دخلت على الجمع أفادت العموم، فإنا لا نسلم لكم ذلك في مطلق الجمع، بل في جمع الكثرة فقط، لأنه يصدق

على ما فوق العشرة إلى ما لا يتناهى من الأعداد، دون جمع القلة فإنه عند أهل اللغة يصدق على العشرة فما دون.

2- أن جميع تلك الصيغ والألفاظ تفيد العموم إلا المفرد المحلى بأل فإنه لا يفيد العموم، وذلك كقولهم: "الدينار خير من الدرهم" ذهب إلى ذلك فخر الدين الرازي وأكثر أتباعه. ودليلهم أن اللفظ الواحد المحلى بالألف واللام إذا لم يُصحب بقرينة تدل على التخصيص حمل على الواحد بالنوع، وذلك كأن يقول: "الإنسان مخلوق مكرم" فهذا لا يقصد به إنسانا واحدا بعينه بل يقصد به نوع الإنسان من ذكر وأنثى، أما إذا كان مصحوبا بقرينة دالة على التخصيص فإنه حينئذ لا يُحمل على الواحد بالنوع، بل على الواحد بالذات، كما لو أشار إلى شخص بعينه وقال "هذا الإنسان إنسان فاضل" فإنه بهذه الإشارة لم يرد الواحد بالنوع، بل الواحد بالذات.

3- أن جميع تلك الصيغ والألفاظ تفيد العموم إلا النكرة في سياق النفي فإنها لا تفيد العموم إلا بشرط وهو: أن تكون مسبوقة بحرف الجر "من" سواء كان ظاهرا مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنۡ إِلَٰهٍ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ أو مقدرا كقوله: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ والتقدير ليس من إله إلا الله، وذلك لأن في مثل قولهم: "ما عندي رجل" المقصود منه نفي رجل واحد مبهم من جنس الرجال ولذلك جاز إثبات الزيادة عليه فيقال: "ما عندي رجل بل رجلان"، أما في قولهم: "ما عندي من رجل" فإنه اقتضى جنس الرجال جميعا، نظرا لأن لفظ "من" موضوع للدلالة على الجنس، ذهب إلى ذلك بعض النحاة المتأخرين كأبي البقاء العكبري ونقله القرافي عن بعض اللغويين.

◆ جواب الجمهور الإجمالي عن أدلة المذاهب الثلاثة

وقد أجاب الجمهور على المذاهب الثلاثة بما استدل عليه الجمهور على ما ذهبوا إليه أي دليل الإجماع ودليل اللغة، فتلك الأدلة منطبقة على جميع ألفاظ العموم وشاملة لها، فإخراجها

من شمول تلك الأدلة لها تخصيص بلا مخصص ناهض، وإن السيد لو قال لعبده "أعط الفقراء والمساكين" و "اقتل المشركين" و "اقطع السارق والسارقة" و "اجلد الزانية والزاني" و "لا تؤذ مسلما" و "لا تجعل مع الله إلها" واقتصر عليه وانتفت القرائن فإن العبد لا يخلو من حالتين: إما أن يمتثل جميع المأمورات، ويجتنب جميع المنهيات، فيُعد مطيعا، ومن ثَمَّ سقط عنه الاعتراض الذي مفاده اللوم والتوبيخ، وإما أن يترك امتثال الجميع أو البعض، أو يرتكب جميع المنهيات أو بعضها، فيُعد عاصيا، وحينئذ يتوجه إليه الاعتراض، ولو لم يكن الجمع المعرف بـــ "أل" والمفرد المعرف بـــ "أل" والنكرة في سياق النفي لو لم تكن كلها مفيدة للعموم لما كان العبد طائعا بامتثال جميع متعلقات الأمر وترك جميع متعلقات النهي، ولما كان عاصيا بترك جميع متعلقات الأمر أو بعضها وبفعل جميع متعلقات النهي أو بعضها.

◆ جواب الجمهور عن أدلة أصحاب المذهب الأول

وأجابوا على الدليل الأول لأصحاب المذهب الأول بقولهم: إن "أل" لا تكون للعهد إلا إذا وُجد معهود سابق، فإذا وجد ذلك المعهود حمل عليه، وحينئذ يكون المعهود قرينة صارفة للجمع المحلى بـــ "أل" عن ظاهره، وهو إفادة العموم إلى إفادة الخصوص، وإنما تعين حمل ما لا معهود فيه على الاستغراق لأنه هو الظاهر في الجمع المحلى بـــ "أل" فلا يُعدل عن هذا الظاهر إلا بصارف ناهض.

أما جواب الجمهور على الاستدلال بجمع القلة هو أننا لا نسلم بأن العموم مستفاد من الجمع حتى يقال بأن جمع القلة لا يفيد العموم، وإنما العموم فيه مستفاد من الألف واللام كما استفيد العموم من لفظ الواحد المعرف بهما نحو قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾ ولا قائل بأن المراد به سارق بعينه بل كل سارق ذكرا كان أو أنثى، وكقولهم: "أهلك الناس الدينار والدرهم" ولا قائل بأن المراد دينار بعينه أو درهم بعينه، بل كل دينار وكل درهم، والدليل على هذا أمران:

الأول: صحة توكيد اللفظ الواحد المحلى بالألف واللام بما يقتضي العموم، كما في قوله تعالى: ﴿كُلُّ ٱلطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِّبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسۡرَٰٓءِيلُ عَلَىٰ نَفۡسِهِۦ﴾ ولو لم يكن اللفظ الواحد المحلى بالألف واللام مفيدا للعموم لما صح توكيده بما يؤكد به العموم.

الثاني: صحة الاستثناء من لفظ الواحد المحلى بالألف واللام، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَفِي خُسۡرٍ ۝٢ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ ولفظ "الذين آمنوا" لفظ جمع، ولو لم يكن اللفظ الواحد المحلى بالألف واللام مفيدا للعموم لما صح استثناء الجمع منه.

◆ جواب الجمهور عن أصحاب المذهب الثالث

وأجابوا على من قال بأن النكرة في سياق النفي لا تعم إلا إذا كانت مسبوقة بحرف الجر "من" بأن هذا مردود من وجهين:

الوجه الأول: إجماع الفقهاء حيث أجمعوا على أن الإنسان إذا حلف فقال: "والله لا آكل رغيفا" حنث إذا أكل رغيفين، ولو كانت النكرة في سياق النفي لا تفيد العموم إلا بسبق "من" لما صح هذا الإجماع.

الوجه الثاني: أن الله تعالى قال: ﴿وَلَمۡ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٞۖ﴾ ﴿وَلَمۡ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدُۢ ۝٤﴾ ﴿وَلَا يَظۡلِمُ رَبُّكَ أَحَدٗا ۝٤٩﴾ ﴿وَمَن لَّمۡ يَجۡعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورٗا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ ۝٤٠﴾ ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظۡلِمُ مِثۡقَالَ ذَرَّةٖۖ﴾ ولا يجوز أن يقال في مثل هذه النكرات الواقعة في سياق النفي: إن لفظها ما اقتضى التعميم لعدم دخول "من" عليه، إذ لو قيل ذلك للزم منه محذور شرعي لا يليق بالله تبارك وتعالى.

أقل الجمع

1- **المذهب الأول:** أقل الجمع ثلاثة، وهذا مذهب جمهور العلماء من الفقهاء والأصوليين وأهل اللغة من الخلف والسلف. وقال أكثرهم: إن أقل الجمع ثلاثة حقيقة، ويطلق على الاثنين والواحد مجازا، وقد استدلوا على قولهم بأدلة منها:

أ- ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال لعثمان، رضي الله عنه: "حَجبتَ الأم بالاثنين من الإخوة، وإنما قال الله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخۡوَةٞ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُۚ﴾، وليس الأخوان بإخوة في لسانك، ولا في لسان قومك؟" فقال له عثمان: "لا أنقض أمرًا كان قبلي، وتوارثه الناس، ومضى في الأمصار"، فعارضه على أنه في لسان العرب ليس بحقيقة في الاثنين، وإنما صار إليه للإجماع.

ب- أن أهل اللسان فرقوا بين الآحاد والتثنية والجمع وجعلوا لكل واحد من هذه المراتب لفظا وضميرا مختصا به، فوجب على ذلك أن يكون تغاير بين الجمع والتثنية كما توجد المغايرة بين التثنية والآحاد.

ت- ولأن الاثنين لا ينعت بهما الرجال والجماعة في لغة أحد، فلا تقول: "رأيت رجالا اثنين"، ولا "رأيت جماعة رجلين".

ث- صحة نفي الجمع بالمثنى، فيقال: "ما رأيت رجالا وإنما رأيت رجلين" ولو كان أقل الجمع اثنين لما صح نفي الجمع بالمثنى، لأنه يفضي إلى التناقض.

2- أقل الجمع اثنان، فإذا قال السيد لعبده أكرم رجالا، فإن العبد إذا أكرم رجلين فإن ذمته تكون بريئة ولا يذم، ذهب إلى ذلك بعض المالكية منهم: القاضي أبو بكر الباقلاني، وأبو الوليد الباجي، وقال ابن حزم: (هو قول جمهور أصحابنا)، وذهب إلى ذلك من الشافعية الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، وأبو حامد الغزالي. وذهب

إلى ذلك من أهل اللغة والنحو: علي بن عيسى النحوي، ونفطويه، والخليل بن أحمد.

ولقد استدل هؤلاء بأدلة من أهمها:

أ- قوله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخۡوَةٞ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُۚ﴾ فهنا أطلق لفظ الإخوة وأريد بها الأخوان، فمذهب جمهور العلماء أن الأم تحجب من الثلث إلى السدس بالأخوين فدل على أنهما جمع.

ب- مجيء ضمير الجمع للاثنين في قوله تعالى: ﴿هَٰذَانِ خَصۡمَانِ ٱخۡتَصَمُواْ﴾ وجه الدلالة: أنه جمع الضمير في قوله (اختصموا) مع أنه يرجع إلى اثنين وهما الخصمان، وقوله تعالى: ﴿وَهَلۡ أَتَىٰكَ نَبَؤُاْ ٱلۡخَصۡمِ إِذۡ تَسَوَّرُواْ ٱلۡمِحۡرَابَ﴿٢١﴾﴾ وجه الدلالة أن الله تعالى استعمل لفظ الجمع وهو ضمير الجمع في قوله (تسوروا) في الاثنين وهما الملكان، وقوله عز وجل: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٱقۡتَتَلُواْ﴾ فقد استعمل ﷻ جمع الضمير في قوله (اقتتلوا) مع أنه يرجع إلى اثنين وهما الطائفتان، وقوله: ﴿إِن تَتُوبَآ إِلَى ٱللَّهِ فَقَدۡ صَغَتۡ قُلُوبُكُمَاۖ﴾ ووجه الدلالة أن الخطاب موجه إلى اثنتين: عائشة وحفصة رضي الله عنهما ومع ذلك فقد جمع القلب إلى قلوب، وهذا يدل على أنهما جمع، إذا لو لم يكونا جمعا لما جمعهما ولقال "قلباكما".

ت- قول النبي ﷺ: (الاثنان فما فوقهما جماعة).

ث- من المعقول: أن الجمع مشتق من جمع الشيء إلى الشيء وضمه إليه، وهذا المعنى موجود في الاثنين، فالاثنان هما ضم الواحد إلى الواحد الآخر، وإذا اشترك الجمع والمثنى في هذا المعنى فلا مانع من القول بأن أقل الجمع اثنان.

◆ جواب الجمهور عن أصحاب المذهب الثاني

● الجواب عن الدليلين الأول والثاني:

أ- الجواب عن الدليل الأول هو دليل الجمهور الأول، وهو عدم التسليم بأن هذا حجة على أن أقل الجمع اثنان وذلك لثلاثة أمور:

1- تصريح ابن عباس رضي الله عنهما بأن الاثنين ليسا جمعا في لسان أحد من العرب.

2- موافقة عثمان رضي الله عنه لابن عباس على أن الجمع ليس حقيقة في الاثنين.

3- بيان عثمان لابن عباس سبب حجبه الأم من الثلث إلى السدس بالاثنين وهما ليس جمعا، بأن ذلك إنما كان مراعاة للإجماع السابق الذي لا تجوز مخالفته.

ب- أن الله سبحانه وتعالى عبر بلفظ الجمع عن الاثنين في قوله "إخوة" وقوله "اختصموا" وقوله "تسوروا" وقوله "اقتتلوا" وقوله "قلوبكما" ليس على سبيل الحقيقة بل عبر بذلك على سبيل المجاز، وذلك قياسا على تعبيره بلفظ الجمع عن الواحد في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُواْ لَكُمْ﴾، وكما في قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩﴾.

ت- أن الضمير في قوله تعالى (اختصموا) و (تسوروا) و (اقتتلوا) لم يرجع إلى اثنين بل رجع إلى جمع، وذلك لأن لفظ الخصم يطلق في لغة العرب على القليل والكثير، والواحد والجمع، لأن أصله المصدر فيقال هذا خصمي وهذان خصمي وهؤلاء خصمي، وكذلك لفظ الطائفة يقع على القليل والكثير، فالطائفة عبارة عن جماعة مكونة من عدد من الأفراد، وحينئذ يكون ضمير الجمع قد أُعيد إلى جمع.

- الجواب عن الدليل الثالث:

الحديث على فرض صحته فإنه لا يدل على أن أقل الجمع اثنان، بل إنه يحمل على أن المراد بالاثنين جماعة في حصول فضيلة صلاة الجماعة، وبيان أن هذه الجماعة تنعقد باثنين، وهذا لأن كلام النبي صلى الله عليه وسلم يجب أن يحمل على بيان الأحكام الشرعية، لأنه مبعوث لبيانها، و لم يبعث لبيان حقائق الأسماء اللغوية التي يشاركه في معرفتها غيره من الصحابة.

- الجواب عن الدليل الرابع:

الأسماء في اللغة لا يلزم فيها حكم الاشتقاق، بدليل أن العرب سموا المجوف من الزجاج قارورة لكون المائعات تقر فيها و لم يجعلوا هذا الاشتقاق عاما في كل ما يصلح لاستقرار

الشيء فيه، فكذلك يكون الشأن في "الضم" فإنه معنى خاص للجمع فلا يُتجاوز به إلى غيره وهو المثنى وإن كان معنى الضم موجودا فيه.

هل العبرة بعموم اللفظ أو بخصوص السبب

إذا ورد لفظ عام على سبب خاص -واللفظ مستقل بنفسه دون سببه- فهل يسقط السبب عموم اللفظ أو لا؟ فمثلا: إذا حدثت حادثة فوردت في حكمها آية أو ورد حديث بلفظ عام من الألفاظ والصيغ السابقة الذكر، فهل يكون هذا الحكم خاصا نظرا إلى سببه؟ أو عاما نظرا إلى لفظه؟ اختلف في ذلك على مذاهب، أشهرها مذهبان:

1- **المذهب الأول**: إذا ورد لفظ عام على سبب خاص، فإن هذا السبب لا يسقط عموم اللفظ، فالعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، ذهب إلى ذلك جمهور العلماء. مثاله: لما سئل النبي ﷺ عن الوضوء من ماء البحر عند الحاجة قال: (هو الطهور ماؤه) فهذا عام للسائل ولغيره، عند الحاجة وعند غير حاجة. وقد استدل الجمهور بأدلة:

أ- أن الحجة في لفظ الشارع لا في السبب، فيجب اعتباره في خصوصه وعمومه.

ب- أنه لو كان السؤال عاما والجواب خاصا، فإنه لا يجوز تعميم الجواب، بل يجب حمل الجواب على خصوصه اعتبارا باللفظ، فلو كان لرجل أربع نساء فقلن له: "طلقنا جميعا" فقال: "فلانة طالق" فإنه لا تطلق إلا واحدة وهي المعينة، فإذا ثبت ذلك هنا فكذلك إذا كان السؤال خاصا واللفظ عاما يجب أن يحمل على عمومه اعتبارا باللفظ.

ت- لو أن زوجا تحته أربع نسوة، فسألته واحدة منهن الطلاق، فقال: كل نسائي طوالق، لوقع الطلاق عليهن جميعا، وذلك اعتبارا بعموم لفظه دون نظر إلى خصوص السؤال.

ث- أن سائلا لو سأل مستفتيا عن "الحل" في أمور متعددة فقال: أيحل أكل الخبز، والصوم، والصيد؟ فإنه يجوز للمفتي أن يجيب السائل عن هذا السؤال ببيان أحكام متعددة ليس "الحل" الذي هو موضع السؤال واحدا منها، فيقول: أما أكل الخبز فمندوب إذا أريد به الاستعانة على العبادة، وأما الصوم فواجب إن كان في رمضان أو كان قضاء لرمضان أو كان نذرا أو كفارة، وأما الصيد فحرام إن كان الصائد متلبسا بالإحرام، وحينئذ يكون هذا الجواب المتضمن لهذه الأحكام المتعددة من ندب وإيجاب وتحريم جوابا لذلك السؤال الخاص المتعلق بالحل فقط، ولو كان اللفظ العام الوارد على سبب خاص يتخصص بذلك السبب لما جاز العدول عن السؤال الخاص إلى الجواب العام.

ج- أن أكثر أحكام الشريعة وردت على أسباب خاصة، و لم تُجعل تلك الأحكام مقصورة فقط على أسبابها، بل كانت تلك الأحكام عامة فيها وفي غيرها، ولو كان اللفظ يقصر على سببه الخاص لما جعل حكم تلك الأسباب عاما.

ح- أن النبي ﷺ سئل عن هذه المسألة فأفتى بذلك، وذلك أن الأنصاري الذي قبّل أجنبية، ونزلت فيه: ﴿إِنَّ ٱلۡحَسَنَٰتِ يُذۡهِبۡنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِۚ﴾ قال للنبي ﷺ: ألي هذا وحدي يا رسول الله؟ فأفتاه النبي ﷺ بأن العبرة بعموم لفظ ﴿إِنَّ ٱلۡحَسَنَٰتِ يُذۡهِبۡنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِۚ﴾ لا بخصوص السبب، حيث قال له: (بل لأمتي كلهم).

خ- أن النبي ﷺ لما أيقظ عليا رضي الله عنه وأمره وفاطمة رضي الله عنها بالصلاة من الليل، وقال له علي رضي الله عنه: إن أرواحنا بيد الله إن شاء بعثنا، ولّى ﷺ يضرب فخذه ويقول: ﴿وَكَانَ ٱلۡإِنسَٰنُ أَكۡثَرَ شَيۡءٖ جَدَلٗا ٥٤﴾ فجعل عليا داخلا فيها مع أن سبب نزولها الكفار الذين يجادلون في القرآن.

2- **المذهب الثاني**: أن اللفظ العام الوارد على سبب خاص يختص به، فالعبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ، ذهب إلى ذلك الإمام مالك في رواية عنه[50]، واختاره بعض

[50] . قال الشنقيطي: والتحقيق عن مالك أنه يوافق الجمهور في هذه المسألة خلافا لما ذكره عنه المؤلف.

الشافعية كالمزني وأبي بكر الدقاق والقفال، ونسبه إمام الحرمين إلى الإمام الشافعي وحكاه عنه أيضا الآمدي، وحكي عن أبي ثور. ولهم على ذلك أدلة:

أ- أنه لو لم يكن للسبب تأثير لجاز إخراج السبب بالتخصيص من العموم، مثاله: نزلت آية اللعان بسبب قصة عويمر العجلاني وهي بلفظ عام، فإن حكم اللعان يختص بعويمر، لأنه لو لم يكن يختص به لجاز إخراج السبب – أي إخراج عويمر– بالتخصيص، ولكنه لا يجوز أن يخرج عويمر عن ذلك لأن الآيات أصلا نزلت بشأنه فكيف يخرج؟ وما دام أنه لا يخرج بأي حال بينما غيره من الصور يجوز إخراجه فثبت أن الحكم مختص بعويمر.

ب- لو كان الحكم عاما لكان نقل الراوي للسبب وعدم نقله سواء في عدم الفائدة.

ت- لو لم يكن للسبب تأثير في الحكم لما أخر الشارع بيان الحكم إلى حالة وقوع تلك الواقعة، مثاله أن الشارع قد أنزل حكم الظهار بعد وقوع حادثة أوس بن الصامت وزوجته مباشرة، وهذا يدل على أن حكم الظهار مختص بهما، إذ لو كان الحكم عاما لأنزل حكم الظهار قبل وقوع تلك الحادثة بمدة، ولكن لم يفعل ذلك، فثبت أن نزول الحكم بهذا الوقت بالذات يدل على اختصاصه بالحادثة التي وقعت فيه.

ث- أن اللفظ العام قد ورد جوابا عن سؤال خاص، والأصل في الجواب أن يكون مطابقا للسؤال في عمومه وخصوصه، وحيث إن السؤال خاص وجب أن يكون الجواب خاصا، ولا يكون الجواب خاصا إلا بقصره على ذات الواقعة التي ورد بسببها، دون تعديته إلى غيرها.

- جواب الجمهور عن أدلة المذهب الثاني

1- أجابوا عن الدليل الأول بقولهم: أن اللفظ الوارد في حكم اللعان –مثلا– يعم عويمر ويعم غيره، لكن الفرق بينه وبين غيره أن اللفظ تناوله تناولا قطعيا،

وتناول غيره تناولا ظنيا، لذلك قلنا إن دلالة العام ظنية، وما دام أن الخطاب في حق عويمر قطعي فلا يمكن أن يخصص أو يخرج بحال، أما غيره فيجوز تخصيص إذا وجد المخصص المعتبر.

2- أما جوابهم عن الدليل الثاني فهو أننا لا نسلم أنه لا فائدة من نقل الراوي للسبب إلا قصر الحكم عليه، بل إن لنقل الراوي للسبب فائدتان مهمتان هما:

الأولى: امتناع إخراج السبب –وهو عويمر مثلا– عن آيات اللعان بحكم التخصيص بالاجتهاد، ولهذا غلَّط العلماء الإمام أبا حنيفة حينما أخرج الأمة المستفرشة من قول الرسولﷺ: (الولد للفراش) مع أن الحديث قد ورد في وليدة زمعة.

الثانية: معرفة أسباب نزول الآيات، وأسباب ورود الأحاديث، ومعرفة سير الصحابة الكرام، وأخذ الدروس والعبر منها، والتوسع في علم الشريعة وذلك بالإحاطة بمعرفة أسباب نزول الآيات وأسباب ورود الأحاديث وكذلك التوسع في مجاري أحكامها بحيث لا تكون قاصرة على محالها فقط، بل بتعديها إلى غيرها مما ماثلها وناظرها.

3- وأجابوا عن الدليل الثالث بوجوه:

الوجه الأولى: أن التشريع حق خاص لله تعالى، فله ﷻ أن يترل الحكم ابتداء بلا سبب يرتبط به، وله ﷻ أن يجعل الحكم مرتبطا بسبب يُؤَخِّر الحكم إلى حيث حدوثه، إلا أن هذا التأخير لا يخلو من فائدة، وسواء أعلمنا تلك الفائدة أم لم نعلمها فالحكم لله تعالى واحده، وهو جل وعلا ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾.

الوجه الثاني: لعل الله ﷻ علم أن مصلحة العباد والبلاد تقتضي نزول آيات اللعان –مثلا– في هذا الوقت، فأراد إيقاع واقعة ليترل الحكم بشأنها، فأحدث واقعة عويمر مع زوجته، فأنزل آيات اللعان، نظرا لوجوب البيان عند وقت الحاجة.

الوجه الثالث: أن قولكم هذا يلزم منه أن يختص الرجم بماعز بن مالك دون سائر من زنى من المحصنين، واختصاص اللعان بعويمر وهلال دون سائر الملاعنين، واختصاص الظهار بأوس دون سائر المظاهرين، واختصاص قطع السرقة بالأشخاص الذين ورد فيهم، وحيث إن الأصل في أحكام الشريعة العموم، لا أن تكون خاصة بآحاد الناس إلا ما نهض الدليل على ثبوت الخصوصية فيه، كان القول بتخصيص الحكم بسببه خلاف ذلك الأصل، فلا يعتد به.

4- وأجابوا عن الدليل الرابع بقولهم: أنه ثبت في الشريعة أن الشارع يُسأل عن شيء فيجيب عنه وعن غيره، من أمثلة ذلك: أن النبي ﷺ لما سئل عن التوضؤ بماء البحر قال: (هو الطهور ماؤه، الحل ميتته) فهنا قد تعرض لحل الميتة و لم يكن مسؤولا عنها، ولو كان الاقتصار على نفس المسؤول عنه هو الأصل لكان بيان النبي ﷺ لحل الميتة على خلاف الأصل، وهذا لم يقل به أحد.

تنبيه: اتفق أصحاب الفريقين على أن أحكام اللعان والظهار والسرقة والرجم وغيرها مما نزلت بسبب حوادث خاصة هي عامة لمن نزلت بسببهم ولغيرهم، لكن أصحاب المذهب الأول قالوا: أخذنا هذا العموم عن طريق اللفظ العام، أما أصحاب المذهب الثاني فقالوا: إن تلك الأحكام عامة لكن لم نأخذ عمومها عن طريق اللفظ، لأن هذا اللفظ العام مختص بسببه، ولكن أخذنا ذلك العموم من القياس.

قول الصحابي: نهى رسول الله، أو قضى، هل يقتضي العموم؟

إذا أخبر الصحابي عن رسول الله ﷺ بخبر يتضمن نهيا أو أمرا أو قضاء، فهل يفيد هذا الخبر العموم؟ بحيث يجب التزامه في كل حادثة تشبه ما نهى عنه أو أمر به أو قضى فيه؟ أو يكون خاصا بمن قيل فيه؟

1- **المذهب الأول**: أن قول الصحابي: "نهى أو قضى أو أمر أو حكم رسول الله ﷺ" يقتضي العموم، وذلك مثل قول الصحابي (نهى رسول الله ﷺ عن المزابنة) (قضى رسول الله بالشفعة للجار) فهذا كله عام للأشخاص الذين نهوا وقضي فيهم والذين أمروا والذين قضى وحكم في شأنهم في عهده ﷺ وللذين قد فعلوا مثل فعلهم إلى قيام الساعة، وهذا ما ذهب إليه كثير من العلماء منهم الحنابلة واختاره بعض الشافعية كالآمدي، واستدلوا بالآتي:

أ- الإجماع على أن ذلك يفيد العموم، فالصحابة ومن جاء بعدهم من علماء السلف والخلف قد عرفنا منهم بالاستقراء والتتبع أنهم كانوا يرجعون إلى هذه الألفاظ ويحتجون بها في عموم الصور التي تحصل في أزمانهم، فقد قال ابن عمر رضي الله عنهما كنا نخابر أربعين سنة حتى أخبرنا رافع بن خديج أن النبي ﷺ نهى عن المخابرة، وغيره من الأمثلة.

ب- أن المنقول عن النبي ﷺ من أمر أو نهي أو قضاء أو ترخيص لو لم يكن مقتضاه العموم لكان اللفظ الذي حكيت به تلك المنقولات مجملا، لتردده بين العموم والخصوص من غير ترجيح أحدهما على الآخر، وهذا يوجب التوقف حتى ينهض الدليل على بيان المراد، وحيث إن الصحابة رضي الله عنهم قد بادروا إلى العمل بتلك المنقولات بناء على اللفظ المحكي فيها من غير توقف على دليل يبين المراد ثبت أنها ليست من قبيل المجمل، لكونها ظاهرة في العموم دون الخصوص.

2- **المذهب الثاني**: أنه لا يقتضي العموم، فهو خاص بمن نهوا وأمروا وقضي عليهم ولا يعم غيرهم ولا يدخل غيرهم إلا بدليل خارجي مثل القياس، وهذا ما ذهب إليه أكثر العلماء، وقد استدلوا بدليلين:

أ- أن الحجة ليست في لفظ الحاكي وهو الصحابي، إنما الحجة في المحكي وهو ما صدر عن النبي ﷺ من فعل أو نهي أو أمر أو حكم أو قضاء، وكل ذلك

لا يفيد العموم، لأنه قد يقع النهي أو الأمر أو الحكم أو القضاء مرة واحدة فقط، فإذا أخبر الراوي وقال نهى رسول الله ﷺ فإنه يكون صادقا مع أن النبي نهى عن المزابنة -مثلا- مرة واحدة.

ب- أن قول الصحابي وحكايته للنهي مثلا يحتمل احتمالات:

منها: أن الصحابي لعله رأى النبيﷺ قد نهى عن فعل خاص لا عموم له فيه غرر، وقضى لجار مخصوص بالشفعة، فنقل صيغة العموم لظنه عموم الحكم.

ومنها: أن الصحابي قد سمع صيغة ظنها عامة وليست عامة.

ومنها: أن الصحابي قد سمع صيغة عامة.

فإذا تعارضت الاحتمالات لم يثبت العموم، لأنه لا عموم مع التعارض والشك.

هل يدخل العبد في الخطاب المضاف إلى الناس والمؤمنين

1- **المذهب الأول**: يدخل العبد تحت خطاب التكليف بالألفاظ العامة المطلقة مثل الناس والمؤمنين والأمة والمسلمين الواردة في ألفاظ القرآن والسنة فهو يدخل كالحر، ذهب إلى ذلك جمهور العلماء، قالوا: لأن العبد من جملة الناس ومن جملة المؤمنين فيكون الخطاب المضاف إلى هذين اللفظين متناولا له، وإذا كان متناولا له فلا يجوز إخراجه منه إلا بمخصص شرعي ناهض.

2- **المذهب الثاني**: لا يدخل العبد ضمن الخطابات السابقة إلا بدليل وقرينة، ذهب إلى ذلك بعض الشافعية وبعض المالكية، قالوا لأن أكثر الأوامر الشرعية لم يدخل العبد فيها كالأمر بصلاة الجمعة والزكاة والحج والجهاد ونحو ذلك.

- جواب أصحاب المذهب الأول

أجاب الجمهور: بأن خروجه عن بعض التكاليف لا يوجب رفع العموم فيه لأن هذه التكاليف قد سقطت عنه لعذر وهو كونه رقيقا مما جعله فقيرا مشتغلا بخدمة سيده، وذلك قياسا على المريض والمسافر والحائض بجامع أن كلا منهم قد زال عنه التكليف لعذر.

دخول النساء في جمع الذكور

إذا كان الجمع متناولا للذكور والإناث لغة ووضعا مثل "الناس" فهذا يتناول الذكور والإناث بالاتفاق.

وإذا كان الجمع بلفظ لا يتبين فيه التذكير ولا التأنيث مثل أدوات الشرط والاستفهام فإن هذا كذلك يتناول الذكور والإناث بالاتفاق.

وإذا كان الجمع خاص بالذكور مثل لفظ "الرجال والذكور والفتيان والكهول والشيوخ" فإن النساء لا يدخلن بالاتفاق، قال الآمدي: (اتفق العلماء على أن كل واحد من المذكر والمؤنث لا يدخل في الجمع الخاص بالآخر كالرجال والنساء).

أما إذا كان الجمع بالواو والنون كالمسلمين، أو ضمير المذكرين كقوله تعالى: ﴿وَكُلُواْ وَٱشْرَبُواْ وَلَا تُسْرِفُوٓاْۚ﴾ فقد اختلف العلماء فيه على مذهبين:

1- **المذهب الأول**: أن النساء يدخلن في الجمع الذي تبينت فيه علامة التذكير، ذهب إلى ذلك أبو يعلى وهو رواية عن الإمام أحمد وهو مذهب أكثر الحنابلة، وكثير من الحنفية، وبعض الشافعية، وبعض المالكية، ومحمد بن داود الظاهري، وأدلتهم:

أ- أن المألوف من عادة العرب أنه إذا اجتمع التذكير والتأنيث غلبوا جانب التذكير في ألفاظهم وخطاباتهم، فلو كان أمامه عدد من النساء وعدد من الرجال فإن الصحيح عند أهل اللغة أن يقول: قوموا، اخرجوا، وقد ورد هذا التغليب في القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿قُلْنَا ٱهْبِطُواْ مِنْهَا جَمِيعًاۖ﴾ وكان ذلك خطابا لآدم وزوجته -عليهما السلام- والشيطان.

ب- أن أكثر أوامر الشرع ونواهيه وخطاباته العامة وردت بلفظ التذكير، وقد انعقد الإجماع على أن النساء يشاركن الرجال في أحكام هذه الأوامر والنواهي، ولو لم يدخلن في تلك الخطابات لما كان كذلك.

2- **المذهب الثاني:** أن النساء لا يدخلن ضمن الجمع الذي ظهرت فيه علامة التذكير، وهذا المذهب رواية عن الإمام أحمد اختارها الطوفي، وهو مذهب أكثر الشافعية والأشاعرة، وكثير من الحنفية والمعتزلة وبعض المالكية كالقاضي أبي بكر الباقلاني، ونسبه أبو الخطاب إلى أكثر الفقهاء والمتكلمين وقال هو الأقوى عندي.

قالوا: لأن الله تعالى ميز النساء بألفاظ خاصة، فلو كن يدخلن ضمن الخطاب الذي ظهرت فيه علامة التذكير لما حرص على تخصيصهن وتمييزهن بألفاظ خاصة ولاكتفى بخطاب التذكير، فدل هذا على أنهن لا يدخلن ضمن هذه الخطابات إلا بقرينة ودليل خارجي وهو قياس النساء على الذكور وذلك لكونهن في معنى المنصوص عليه، لأن الشريعة عامة وشاملة لجميع المكلفين سواء كانوا ذكورا أو إناثا.

◆ جواب أصحاب المذهب الأول

قال أصحاب المذهب الأول: نسلم لكم بأن الله تعالى ذكر المسلمات بلفظ خاص بهن حيث عطفهن ﷻ على المسلمين في قوله: ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ﴾، ولكن لا نسلم بأن هذا العطف يقتضي إخراج المسلمات من عموم الجمع المذكر، بل إن هذا العطف يقتضي تأكيد دخول المسلمات في لفظ المسلمين، كما اقتضى عطف جبريل وميكال على الملائكة تأكيد دخولهما في عمومهم، وذلك في قوله تعالى: مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَىٰلَ فَإِنَّ ٱللَّهَ عَدُوٌّ لِّلْكَٰفِرِينَ﴿٩٨﴾ وكما اقتضى عطف النخل والرمان على الفاكهة تأكيد دخولهما في عمومهما، وذلك في قوله تعالى: ﴿فِيهِمَا فَٰكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ﴿٦٨﴾﴾.

حجية العام بعد التخصيص

1- **المذهب الأول**: أن اللفظ العام إذا دخله التخصيص فإنه يبقى حجة فيما لم يُخص، فيصح الاحتجاج باللفظ العام فيما بقي بعد التخصيص مطلقا.

مثاله: قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّۚ﴾ فهذا حكم عام يشمل كل امرأة مشركة بما في ذلك نساء أهل الكتاب، إلا أنه بعد ورود قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُۖ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْۖ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ لم يكن عموم الآية الكريمة الأولى حجة في نساء أهل الكتاب، لكونهم قد استثنين من حكمها بحل نكاحهن، ولكنها تبقى حجة فيمن عدا نساء أهل الكتاب كنساء الوثنيين ونحوهم.

ذهب إلى ذلك جمهور العلماء، واستدلوا بدليلين:

أ- تمسك الصحابة بالعمومات وما من عموم إلا وقد تطرق إليه التخصيص إلا اليسير، فلو لم يكن العام حجة بعد التخصيص أو كان بعده مُجملا لم يتمسكوا بتلك العمومات وهم أعلم الناس بما يصلح للاحتجاج من الأدلة وما لا يصلح للاحتجاج منها، وبناء على هذا فإنه يلزم من القول بأن العام لا يكون حجة بعد التخصيص عدم جواز التمسك بعمومات القرآن البتة، وهذا مخالف لإجماع الصحابة ﷺ.

ب- أن قول الله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ يقتضي قطع كل سارق بالوضع اللغوي الدال على العموم والاستغراق، وتخصيص بعض الصور من هذا اللفظ العام بإخراجها عن حكم القطع كالسارق من غير الحرز والسارق لما هو دون النصاب والسارق من مال له فيه شبهة ونحو ذلك لا يسقط العام عن دلالته على الصور الباقية، إذ إن ذلك الإخراج هو في حقيقته بمنزلة الاستثناء فكأن الشارع قال: اقطعوا يد كل سارق إلا إذا

سرق من غير حرز أو سرق مالا دون النصاب أو له فيه شبهة، وكما أن الاستثناء لا يدل على إلغاء حجية العام في غير المستثنى فكذلك المخصِّص لا يدل على إلغاء حجية العام فيما بقي بعد التخصيص.

2- **المذهب الثاني**: أن اللفظ العام إذا دخله التخصيص فإنه لا يبقى حجة فيما لم يخص، فلا يصح الاحتجاج باللفظ فيما بقي بعد التخصيص مطلقا، ذهب إلى ذلك أبو ثور وعيسى بن أبان الحنفي، قالوا: لأنه يصير مجازا وذلك لأنه بعد التخصيص يكون قد استعمل في بعض ما وضع له، وبخروجه عن هذا الأصل أصبح مترددا بين أقل الجمع والباقي بعد التخصيص وهو مجاز فيهما، وحيث لا توجد قرينة تفصل في بيان المراد لتحصره في واحد منهما فيبقى مجملا.

- وأجاب الجمهور عن هذا بقولهم

- لا نسلم لكم بأن العام بعد التخصيص يصير مجازا، بل إنه حقيقة في دلالته على ما لم يُخَص، لأن العام دل على عدة أفراد، فإذا خرج فرد معين أو أفراد بقيت دلالة العام على الباقي حقيقة على ما هي عليه ليست مجازا، لأن الباقي لم يتأثر بالتخصيص، مثل قولنا: أكرم الرجال إلا زيدا، فإن زيدا هو المتأثر حيث خرج عن الحكم هنا، أما الرجال الباقون فإن الإكرام يكون لهم على الحقيقة.

- وإن سلمنا بأن اللفظ العام يصير مجازا بعد التخصيص، فالمجاز هنا مُنزل منزلة الحقيقية، لأنه يعرف منه المراد، كقوله تعالى: ﴿أَوۡ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلۡغَآئِطِ﴾ فإنه وإن كان مجازا يعمل به دون قرينة لأنه معروف.

- لا نسلم عدم وجود القرينة الفاصلة، بل إن القرينة الفاصلة موجودة، وهي التخصيص، وهذه القرينة أفادت قصر العام على أفراده الذين لم يتناولهم التخصيص، فيكون ظاهرا في دلالته على هذه الأفراد، وبذلك ينتفي عنه الإجمال الذي ادعيتموه.

العام بعد التخصيص حقيقة أم مجاز؟

1- **المذهب الأول**: أن العام إذا دخله التخصيص فهو حقيقة فيما بقي، ذهب إلى ذلك أبو يعلى وقال إن كلام الإمام أحمد يدل على هذا، واختاره أكثر الحنابلة وأكثر الشافعية وكثير من الحنفية ونسب إلى الإمام الشافعي، دليلهم أن القرينة المنفصلة من الشرع كالقرينة المتصلة لأن كلام الشارع يجب بناء بعضه على بعض فهو كالاستثناء.

2- **المذهب الثاني**: أن العام إذا دخله التخصيص فإنه يصير مجازا فيما بقي مطلقا، ذهب إلى ذلك كثير من العلماء منهم أبو الخطاب واختاره إمام الحرمين والقرافي وابن الحاجب والبيضاوي وهو قول الأشعرية والمعتزلة وإليه مال الغزالي وكثير من الشافعية والحنفية. ودليلهم: أن حد المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له، ولفظ العموم يقتضي الاستغراق في أصل الوضع، فإذا استعمل لفظ العموم في البعض صار مستعملا في غير ما وضع له، فصار مجازا.

3- **المذهب الثالث**: التفصيل فإن خص لفظ العام بدليل منفصل من عقل أو نقل صار مجازا، وإن خص لفظ العام بدليل متصل كالشرط والاستثناء والصفة لم يصر مجازا، هذا المذهب ذهب إليه القاضي أبو بكر الباقلاني وأبو الحسن الكرخي، دليلهم أن التخصيص بالمتصل يختلف عن التخصيص بالمنفصل ووجه الاختلاف أن المخصص المتصل باللفظ العام دل ابتداء على عدم إرادة استغراقه في جميع أفراده، بل قصره على بعض تلك الأفراد، كما لو قال السيد لعبده: "من دخل داري وهو عالم فأكرمه" فإن التقييد بصفة العلم هنا توجب على العبد قصر الإكرام على الداخل من العلماء فقط دون عموم الداخلين، أما في المخصص المنفصل فإن السامع للفظ العام ابتداء اعتقد استغراقه في جميع مشمولاته، لكون هذا الاعتقاد هو المتبادر إلى الذهن من إطلاق اللفظ العام، فإذا جاء المخصص متراخيا عنه أزال التبادر الذهني

الأول وهو إرادة الاستغراق بإرادة البعض فيكون دالا على استعمال العام في غير موضوعه الأصيل، وهذا هو حقيقة المجاز.

الحد الذي ينتهي إليه التخصيص

1- **المذهب الأول**: يجوز أن يخصص العام إلى أن يبقى واحد مطلقا، مثاله قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُواْ لَكُمْ﴾ والقائل واحد هو نعيم بن مسعود الأشجعي أو أعرابي من خزاعة، ومثاله كذلك قوله تعالى: ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ ٱلنَّاسَ﴾ والمراد به النبي ﷺ، ذهب إلى هذا أكثر الحنابلة وهو قول الإمام مالك وبعض الشافعية وأكثر الحنفية، واستدلوا بقياس القرينة المنفصلة على القرينة المتصلة، والقرينة المتصلة يجوز فيها تخصيص العموم إلى أن يبقى واحد، كما يقال في الاستثناء: "له عندي عشرة دراهم إلا تسعة" فكذلك هو الشأن في القرينة المنفصلة يجوز فيها تخصيص العموم إلى أن يبقى واحد، كما لو قال السيد لعبده "أكرم الناس" ثم يقول له بعد ذلك "أكرم الناس العالم منهم" إذا لم يكن من بينهم إلا عالم واحد.

2- **المذهب الثاني**: لا يجوز أن يخصص العام إلى أن يبقى واحد، بل الذي يجوز تخصيص العام إلى أن يبقى أقل الجمع مطلقا، وهذا مذهب الغزالي، والدليل أن حقيقة العموم هو الجمع، فإذا خصص إلى أن يبقى واحد خرج به عن حقيقته، فلا بد أن يبقى أقل ما يطلق عليه جمع وهو أقل الجمع.

دخول المخاطِب تحت الخطاب بالعام

1- **المذهب الأول**: المخاطِب يدخل تحت الخطاب بالعام مطلقا، أي سواء كان الخطاب أمرا أو نهيا أو خبرا –إن صلح– لدخوله، وهذا مذهب أكثر الحنابلة وبعض الشافعية، ونسبه الآمدي إلى الأكثرين.

2- **المذهب الثاني**: المخاطِب لا يدخل تحت الخطاب بالعام مطلقا، واستدلوا بـــ:

أ- قول الله تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ وجه الدلالة: أن ذات الله وصفاته أشياء وهو غير خالق لها، ولو كان المخاطب داخلا في عموم خبره لكان خالقا لها وهو محال.

ب- لو قال قائل لغلامه: "من دخل الدار فأعطه درهما" لم يدخل في ذلك، لأن العبد لو أعطى السيد فكأن السيد أعطى نفسه وهذا لا يسمى عطاء.

3- **المذهب الثالث**: التفصيل؛ فإذا كان المخاطِب بالعموم آمرا فلا يدخل تحت الخطاب بالعام، أما إذا كان غير آمر فإنه يدخل، ذهب إلى ذلك أبو الخطاب ونسبه إلى أكثر الفقهاء والمتكلمين، واستدلوا بدليلين:

أ- لأن الأمر استدعاء الفعل بالقول ممن هو دونه، ولن يتصور كون الإنسان دون نفسه، فلم توجد حقيقته هنا، فلم يجز أن يأمر العاقل نفسه.

ب- ولأن مقصود الأمر الامتثال، وهذا لا يكون إلا من الغير.

◆ جواب أصحاب المذهب الأول عن أدلة المذهب الثاني

أجابوا من ثلاثة وجوه:

الأول: أن اللفظ عام والقرينة هي التي أخرجت المخاطب فيما ذكروه، فبالنسبة للآية فإن القرينة وهي العقل هي التي منعت من أن يخلق الله صفاته وذاته، وكذلك الحال في دليلهم الثاني فإن العقل هو الذي منع من أن يعطي الإنسان نفسه.

الثاني: أن قولهم يعارضه قول الله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ﴾ وهو سبحانه عالم بذاته وصفاته ويتناوله اللفظ، والدليل إذا عورض بمثله لم ينتهض سببا قويا للاحتجاج به على المـُدَّعى.

الثالث: أن مجرد كونه مخاطبا ليس بقرينة قاضية بالخروج عن العموم، والأصل اتباع العموم.

دخول النبي ﷺ في أمره لأمته

إذا أمر النبي ﷺ أمته فإنه يدخل هو فيما أمر به، ويكون مأمورا مثلهم، ذهب إلى ذلك القاضي أبو يعلى وقال: قد أومأ إليه الإمام أحمد في مواضع، وهو مذهب كثير من الحنابلة وعلى رأسهم أبو الخطاب، وأدلتهم على هذا:

1- أن النبي ﷺ لما أمر أصحابه بالفسخ من العمرة، قالوا: أتأمرنا بالفسخ وأنت لا تفسخ؟، فبين لهم عذره قائلا: (لو استقبلت من أمري ما استدبرت لجعلتها عمرة ولحللت كما تحلون) فلولا أنه دخل في الأمر لم يستدعوا الفعل منه، ولم يقرهم على ذلك ويعتذر إليهم بعذر منعه من دخوله فيه.

2- أن الله تعالى عاب الذين يأمرون بالبر وينسون أنفسهم، وقال في حق شعيب عليه السلام: ﴿وَمَآ أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَىٰ مَآ أَنْهَىٰكُمْ عَنْهُ﴾، وفي الأثر: (إذا أمرت بمعروف فكن من آخذ الناس به، وإذا نهيت عن منكر فكن من أترك الناس له وإلا هلكت) وهذا الأثر مروي عن التابعي الجليل الحسن البصري رحمه الله، وهو ترجمة لما استقر في أذهان التابعين من أن المخاطب بأمر عام أو نهي عام يدخل في عموم خطابه.

اللفظ العام هل يجب اعتقاد عمومه في الحال؟

1- **المذهب الأول**: أنه يجب اعتقاد عموم اللفظ في حال علمنا به، والعمل بموجبه قبل البحث عن المخصص، ذهب إلى هذا كثير من الحنابلة كأبي بكر غلام الخلال والقاضي أبي يعلى وابن عقيل، وظاهر كلام الإمام أحمد يدل على هذا المذهب، وهو مذهب أبي بكر الصيرفي وأكثر الحنفية، وأدلتهم:

أ- قياس لفظ العموم على أسماء الحقائق وعلى الأمر والنهي بحكم الاشتراك في الوضع اللغوي، فكما أن أسماء الحقائق يجب اعتقاد ما وُضعت له لغة كاستعمال لفظ الأسد في الحيوان المفترس دون غيره كالرجال الشجاع،

وكاستعمال الأمر في الطلب الجازم للفعل، واستعمال النهي في الكف الجازم، فكذلك اللفظ العام يجب اعتقاد ما وضع له لغة، وهو الاستغراق، وإذا كان كذلك فكيف يتوقف في الأصل بحثا عما ليس بأصل؟

ب- قياس العموم في الأعيان على العموم في الأزمان، فكما أن اللفظ إذا ورد عاما في الزمان وجب اعتقاد عمومه فيه، ولا يُترك هذا الاعتقاد إلا بورود النسخ، فكذلك إذا ورد اللفظ عاما في الأعيان وجب اعتقاد عمومه في الحال، بحيث يفضي ذلك الاعتقاد إلى وجوب العمل به في جميع مشمولاته التي يتناولها وتندرج تحته، ولا يجوز ترك هذا العمل إلا بعد التحقق من ثبوت المخصص.

2- **المذهب الثاني:** لا يجب اعتقاد عموم اللفظ والعمل به حتى يبحث عن المخصص فلا يجد ما يخصه، ذهب إلى ذلك أبو الخطاب وأكثر الشافعية كابن سريج وإمام الحرمين والغزالي وهو مذهب أكثر العلماء، وقد أومأ إليه الإمام أحمد في روية ابنه صالح ورواية أبي الحارث الصائغ، ولهم على هذا أدلة منها:

أ- أن اللفظ العام لا يقتضي الاستغراق إلا بشرط انتفاء المخصص، والحكم بانتفاء المخصص لا يكون إلا بعد البحث عنه فلم يظفر به، وحيث إن المشروط وهو اقتضاء الاستغراق لا يتحقق إلا بتحقق شرطه وهو انتفاء المخصص، قلنا بأن العام لا يجب اعتقاد عمومه في الحال.

ب- القياس على الدليل، فكما أن الشيء الذي يستدل به المستدل لا يُسمى دليلا إلا إذا خلا وسلم عن المعارض، ولا نعرفه خلوه من المعارض إلا بعد البحث فلا نجد، فكذلك يقاس عليه أن اللفظ العام لا يعتقد ولا يعمل به إلا إذا خلا وسلم عن المعارض وهو التخصيص، ولا نعرف خلوه عن هذا المعارض وهو المخصص إلا بعد البحث فلا نجد.

ت- قياس الاستغراق في العموم على الجمع بين الأصل والفرع بالعلة القياسية، فكما أن الجمع بين الأصل والفرع في القياس مشروط بانتفاء الفارق بين

الأصل والفرع، فإذا انتهى الفارق بينهما صح جمعهما في حكم واحد وإلا فلا، ومن هنا تعين معرفة عدم الفرق، فكذلك هو الشأن في اللفظ العام، فإن حمله على الاستغراق مشروط بانتفاء المخصص، فلا بد من العلم بتحقق هذا الشرط، فإن ثبت تحققه بحيث انتفى المخصص وجب اعتقاد عموم اللفظ العام وإلا فلا.

وهؤلاء اختلفوا: إلى متى يجب البحث؟

فذهب الفريق الأول ومنهم ومنهم الجويني والغزالي والآمدي وأبو الخطاب إلى أنه يكفيه أن يحصل غلبة الظن بالانتفاء عند الاستقصاء في البحث، كالباحث عن المتاع في البيت إذا لم يجده غلب على ظنه انتفاؤه.

وذهب الفريق الثاني وعلى رأسهم القاضي أبو بكر الباقلاني إلى أنه لا بد من اعتقاد جازم وسكون نفس بأنه لا دليل مخصص، فيجوز الحكم حينئذ، فإن الباحث عن المخصص إذا لم يصل في الحكم بانتفائه إلى اعتقاد جازم تسكن نفسه عنده ويطمئن قلبه إليه، فإنه لا يزال في شك يحيك في صدره باحتمال وجود دليل الخصوص ولكنه شذ عنه، ومع هذا الشك كيف يكون حكمه بانتفاء المخصص حجة في ادعاء استغراق اللفظ العام؟

3- **المذهب الثالث**: التفصيل وهو إذا كان السامع قد سمع العموم من النبي ﷺ على طريق تعليم الحكم فالواجب اعتقاد عمومه في الحال قبل البحث عن المخصص كما قال أصحاب المذهب الأول، وإن كان السامع قد سمع العموم من غيره فلا يجب اعتقاد عمومه، بل الذي يلزمه التثبت وطلب ما يقتضي تخصيصه، فإن فقده حمل اللفظ على مقتضاه في العموم، وهذا مذهب بعض الحنفية كالسرخسي والبزدوي والنسفي وابن نجيم.

◆ جواب أصحاب المذهب الأول عن أدلة المذهب الثاني

1- الوجه الأول: لا نسلم لكم ما ذكرتموه من أن دلالة العام على العموم مشروطة بعدم القرينة وهي انتفاء وجود المخصص، بل نقول: إن العام دال على العموم بحكم وضعه اللغوي، فيجب اعتقاد عمومه في الحال، بناء على أصل الوضع حتى يثبت المخصص، فإذا ثبت المخصص منع من استمرار اعتقاد العموم فيه، وذلك كالحكم فإنه يجب اعتقاد عمومه في الزمان قبل ورود النسخ عليه، فإذا ورد النسخ عليه منع من استمرار العمل به، وكما أنه لا يجوز التوقف عن العمل بالحكم لاحتمال أن يرد ما ينسخه، فكذلك لا يجوز التوقف في العمل بالعام حال وروده لاحتمال أن يطرأ عليه ما يخصصه.

2- الوجه الثاني: قياس العام على الحقيقة اللفظية، فإن اللفظ إذا ورد وجب حمله على ما هو حقيقة فيه بحكم الوضع اللغوي، وهذه الحقيقة قد يطرأ عليها احتمال التأويل فيصرفها إلى مجازها، إلا أن احتمال طريان التأويل على اللفظ لا يمنع من حمله على حقيقته ابتداء حتى تدل القرينة الناهضة على إرادة التأويل الصارف إلى المجاز. فكذلك هو الشأن في اللفظ العام فإن حقيقته هي الشمول والاستغراق، واحتمال ورود المخصص عليه لا يمنع من حمله على تلك الحقيقة ابتداء حتى يثبت المخصص بدليل ناهض.

3- الوجه الثالث: أن التوقف عن العمل باللفظ العام حتى يعثر على مخصص له يفضي إلى ترك العمل بمقتضى ذلك اللفظ، نظرا إلى أن الباحث في المخصصات -وهي كثيرة- قد يظفر ببغيته منها فيما يتعلق باللفظ العام وقد لا يظفر، فلا يزال يُمني نفسه بالظفر حتى يطول التوقف، فيعطل بذلك دليلا أورده الشارع للإعمال لا للإهمال، وهذا أمر لا يجوز.

باب التخصيص

تعريف التخصيص

التخصيص في اللغة:

يطلق على ثلاثة معان:

1- الانفراد: يقال: اختص فلان بالأمر وتخصص له، إذا انفرد.
2- التفضيل: يقال: خصه بالشيء خصا، إذا فضله.
3- ضد التعميم: وإذا كان التعميم يعني الشمول والإحاطة، فإن التخصيص بحكم الضدية يعني الحصر والقصر.

التخصيص في الاصطلاح:

التخصيص هو قصر العام على بعض أفراده، مثل قول القائل: أكرم الطلاب الناجحين، فهنا قصر هذا اللفظ العام وهو الجمع المعرف بـــ "أل" وهو الطلاب على أفراد معينة وهم الناجحون فقط، ومثاله من الشرع قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ فقد أورد الله تخصيصه بقوله: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ فهنا خصص الشارع المطلقة الحامل وجعل عدها وضع الحمل، فلم يبق لفظ العموم وهو المطلقات على عمومه.

حكم تخصيص العموم

قال ابن قدامة: (لا نعلم اختلافا في جواز تخصيص العموم)، والدليل وقوعه في كتاب الله ﷻ كقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ مع أنه اتفق على أنه ليس خالقا لذاته، وقوله تعالى: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ مع أنها لم تدمر السماوات والأرض والجبال، وقوله: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ مع أنها لم تؤتَ السماوات والأرض وملك سليمان، وأكثر العمومات الواردة في

الآيات والأحاديث قد خصصت حتى قيل: (ما من عام إلا وخصص) إلا قوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ﴾.

مخصصات العموم المنفصلة

ذكر المؤلف منها تسعة:

1- الحس.
2- العقل.
3- الإجماع.
4- النص الخاص.
5- المفهوم بالفحوى، ودليل الخطاب.
6- فعل الرسول ﷺ.
7- تقرير الرسول ﷺ.
8- قول الصحابي.
9- القياس.

المخصص الأول: الحس

وهو الدليل المأخوذ من أحد الحواس الخمسة وهي الرؤية البصرية أو السمع أو اللمس أو الذوق أو الشم، ودليل جواز التخصيص بالحس قوله تعالى: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيۡءِۭ بِأَمۡرِ رَبِّهَا﴾ حيث أثبت الحس أمورا لم تدمرها تلك الريح، كالسماوات والأرض والجبال، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَأُوتِيَتۡ مِن كُلِّ شَيۡءٖ﴾ وقوله: ﴿أَوَلَمۡ نُمَكِّن لَّهُمۡ حَرَمًا ءَامِنٗا يُجۡبَىٰٓ إِلَيۡهِ ثَمَرَٰتُ كُلِّ شَيۡءٖ رِّزۡقٗا مِّن لَّدُنَّا﴾ لأنه من تتبع أقطار الدنيا قد يشاهد بالحس بعض الأشياء التي لم تؤتها بلقيس ولم تُجب إلى الحرم.

ذهب جمهور العلماء إلى أن العقل من أدلة تخصيص العموم المنفصلة، وبه خصص قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ لدلالة العقل على استحالة تكليف من لا يفهم.

وذهب طائفة من المتكلمين إلى أنه لا يجوز التخصيص بالعقل، قالوا:

أ- لأن دليل العقل متقدم وسابق في الوجود على أدلة السمع، والمخصص ينبغي أن يكون متأخرا عن المخصص فلا يصلح أن يكون العقل مخصصا للعموم.
وأجاب عنه الجمهور: بأننا نسلم لكم تقدم العقل على النقل والسمع، ولكن لا نسلم أنه لا يتأخر عنهما، وذلك لأن العقل وإن كان متقدما في ذاته على الخطاب العام غير أنه لا يوصف قبل ذلك بكونه مخصصا لما لم يوجد، وإنما يصير مخصصا ومبينا بعد وجود الخطاب.

ب- ولأن التخصيص إخراج ما يمكن دخوله تحت اللفظ، وخلاف المعقول لا يمكن تناول اللفظ له، فمثلا قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ علمنا بالعقل أن الصبي والمجنون لا يدخلان تحت لفظ "الناس" فلا يكون متناولا لهما لغة، لأنه لا يمكن أن يتناول اللفظ لما يخالف صريح العقل، فلا يكون هذا اللفظ عاما أصلا.
وأجاب الجمهور عنه: بأن غير المعقول والمخالف لصريح العقل يدخل تحت اللفظ من حيث اللسان ولكن يكون قائله كاذبا، وإنما الممتنع إرادة المعصوم له، فالله سبحانه وتعالى لما وجب الصدق في كلامه امتنع دخول ما لا يُعقل تحت الإرادة مع شمول اللفظ له من حيث الوضع، وعند ذلك فلا منافاة بين كون اللفظ دالا على المعنى، وبين كونه غير مراد من اللفظ.

المخصص الثالث: الإجماع

ذهب جمهور العلماء إلى أن الإجماع من أدلة تخصيص العموم المنفصلة، ودليلهم أن الإجماع دليل قاطع أي يدل دلالة قطعية، وأما العام فإنه عرضة لتطرق احتمال التخصيص إليه لما سبق من أن أكثر العمومات الواردة في النصوص الشرعية قد خُص إلا النزر اليسير منها، وإذا كان الإجماع قاطعا والعام محتملا فإن القاطع يُقضى به على المحتمل، ومثل له بعضهم بإجماع المسلمين على أن الأخت من الرضاع لا تحل بملك اليمين، فيلزم تخصيص ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ﴾ بالإجماع.

المخصص الرابع: النص الخاص

إذا ورد لفظ عام في حكم، ثم ورد نص خاص فيه، فهل يخصص النص الخاص اللفظ العام مطلقا؟ أو يخصص في بعض دون البعض الآخر؟ لقد اختلف في ذلك على مذاهب:

1- **المذهب الأول**: أن النص الخاص يعتبر من أدلة تخصيص العموم المنفصلة، وهذا ما ذهب إليه أكثر العلماء من جميع المذاهب، ولا فرق بين أن يكون العام كتابا أو سنة، أو متقدما أو متأخرا، ومن أمثلته قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ عام وشامل لكل سارق سواء كان مكلفا أو غير مكلف، وسواء سرق النصاب أو غير النصاب، وخصص بالسنة وهو قوله ﷺ: (لا قطع إلا في ربع دينار) فخرج من يسرق دون النصاب، وقوله ﷺ: (رفع القلم عن ثلاثة: المجنون حتى يفيق، والصبي حتى يبلغ...) فخرج بعض السارقين، ومن أمثلته كذلك قوله ﷺ: (فيما سقت السماء العشر) فهو عام، وخص بقوله ﷺ: (لا زكاة فيما دون خمسة أوسق). واستدلوا لتقديم الخاص والحكم بأنه يخصص العام مطلقا بمسلكين عامين هما:

الأول: الإجماع: فالصحابة ﭫ كانوا يتسارعون إلى الحكم بالخاص من غير اشتغال بطلب تاريخ ولا نظر في تقديم ولا تأخير، فخصوا قوله تعالى:﴿ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ برواية أبي هريرة عن النبي ﷺ: (لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها)،

كما أنهم خصصوا آية الميراث بقوله ﷺ: (لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم) و (لا يرث القاتل) و (إنا معاشر الأنبياء لا نورث)، وخصصوا عموم الوصية بقوله: (لا وصية لوارث)، وعموم قوله تعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥ﴾ بقوله ﷺ: (حتى يذوق عسيلتها).

الثاني: دليل الاستقراء التام: وهو أن إرادة الخاص بالعام غالبة معتادة، بل هي الأكثر، واحتمال النسخ كالنادر البعيد، والنادر البعيد لا حكم له، وإذا كان الأمر كذلك ثبت جواز تخصيص العام بالخاص مطلقا سواء تقدم العام أو تأخر، ويؤيد ذلك جانبان:

أ- أن العدل إذا روى خبرا عن النبي ﷺ وكان ذلك الخبر متناولا لبعض أفراد عموم الآية بحكم خاص حُمل عموم تلك الآية على خصوص هذا الخبر، لحصول الثقة بصدق الراوي نظرا لعدالته وجزمه بالرواية عن النبي ﷺ، وذلك مما تسكن إليه النفس، فإن سكونها إلى تخصيص عموم الآية بخبر الراوي العدل هو كسكونها إلى شهادة العدلين في إثبات الحقوق.

ب- لا يخفى أن احتمال صدق أبي بكر رضي الله عنه في روايته عن النبي ﷺ: (نحن معاشر الأنبياء لا نورث) أرجح من احتمال أن تكون الآية سيقت لبيان حكم ميراث النبي ﷺ، فلذلك عمل به الصحابة فقد تقرر في أذهانهم أن إرادة الخصوص أظهر وأغلب من إرادة العموم، فحينئذ يترجح الخاص على العام، إذ العمل بالراجح متعين.

2- **المذهب الثاني**: تقديم المتأخر سواء كان خاصا أو عاما، وهو رواية عن الإمام أحمد ومذهب جمهور الحنفية والقاضي عبد الجبار من المعتزلة، واستدلوا بدليلين:

الأول: قول ابن عباس رضي الله عنهما: (كنا نأخذ بالأحدث فالأحدث من أمر رسول الله ﷺ).

الثاني: قياس العام المتأخر في وجوب العمل به دون الخاص المتقدم على الصورة التي نُص عليها بحكم معين ثم ورد بشأنها نص آخر بحكم مضاد، فكما أن الحكم الوارد بشأنها بالنص المتأخر يكون ناسخا للحكم الوارد بشأنها بالنص المتقدم، فكذلك هي

الحال في اللفظ الخاص المتقدم إذا ورد عليه لفظ عام متأخر مفيدا خلافه، فإن اللفظ العام المتأخر هنا يكون ناسخا لذلك اللفظ الخاص المتقدم.

وذلك كما لو قال الشارع أولا: لا تقتلوا زيدا المشرك، فهذا حكم خاص بهذا الرجل المسمى بهذا الاسم والمتصف بهذه الصفة، فإذا قال بعد ذلك: اقتلوا المشركين جميعا، كان هذا اللفظ بعمومه ناسخا للخاص السابق.

3- **المذهب الثالث**: أن اللفظ العام إذا ورد في السنة فلا يخصصه النص الخاص الوارد في الكتاب، أي أنه لا يجوز تخصيص عموم السنة بخاص الكتاب، ذهب إلى ذلك بعض الشافعية، وخرّج الحسن بن حامد هذا المذهب رواية عن الإمام أحمد، ولقد استدلوا بدليلين:

الأول: قوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيۡهِمۡ وَلَعَلَّهُمۡ يَتَفَكَّرُونَ ۝٤٤﴾ فقد جعل الله تعالى السنة هي المبينة للكتاب المنزل، فلو كان الكتاب مخصصا للسنة، لكان الكتاب هو المبين للسنة.

الثاني: أن المبيِّن والمفسِّر تابعا للمبيَّن والمفسَّر، فلو خصصنا عموم السنة بخاص القرآن، لجعلنا السنة هي الأصل، والقرآن هو الفرع، لأنه هو الذي يفسرها ويبينها وهذا لا يجوز.

4- **المذهب الرابع**: أن خبر الواحد لا يخصص عموم الكتاب في الجملة، ذهب إلى ذلك بعض المتكلمين، ونسبه الغزالي إلى المعتزلة، واستدلوا بعدة أدلة منها: أن الكتاب مقطوع به، وخبر الواحد مظنون، فتقديم خبر الواحد عليه من باب تقديم المرجوح على الراجح وهو ممتنع عقلا، وبأن خبر الواحد لو كان مخصصا لكان بيانا، ولو كان بيانا لوجب أن يكون مقارنا للمبيَّن ولوجب أن يبلغه النبي ﷺ إلى أهل التواتر لتقوم الحجة به، وبالقياس على النسخ فكما أنه لا يجوز نسخ الكتاب بخبر الواحد فكذلك لا يجوز تخصيص الكتاب به.

5- **المذهب الخامس**: إذا كان العموم قد دخله التخصيص بطريق مقطوع به جاز تخصيصه بخبر الواحد، وإذا كان العموم لم يدخله التخصيص فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد، ذهب إلى ذلك عيسى بن أبان ومن وافقه من أصحاب الإمام أبي حنيفة،

قالوا: لأن الكتاب مقطوع به والخبر مظنون فلا يترك المقطوع شأنه في ذلك شأن الإجماع، فكما أن الإجماع لا يخص بخبر الواحد، فكذلك الكتاب العزيز لا يخص به.

6- **المذهب السادس**: التوقف، فإذا عارض خبر الواحد -وهو خاص- عموم الكتاب فيجب التوقف، حكي هذا المذهب عن القاضي أبي بكر الباقلاني، واستدلوا بقولهم: إن العام في الكتاب وإن كان قطعي السند فإنه ظني المتن، وخبر الواحد وإن كان قطعي المتن فإنه ظني السند، وبذلك حصل التقابل والتعارض بينهما فوجب التوقف على دليل خارج لعدم أولوية أحدهما على الآخر.

المخصص الخامس: المفهوم بالفحوى، ودليل الخطاب

أما مفهوم الموافقة (المفهوم بالفحوى) فدلالته على المراد دلالة قطعية كدلالة النص، ولذلك أجمع الأصوليون على جواز التخصيص به تنزيلا له منزلة النص القطعي، ومثاله تخصيص قوله ﷺ: (لي الواجد ظلم يحل عرضه وعقوبته) بمفهوم الموافقة في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ فإنه يفهم منه منع حبس الوالد في الدين، فلا يحبس في دين ولده.

وأما مفهوم المخالفة (دليل الخطاب) فهو يخصص العموم عند جمهور العلماء خلافا للحنفية، فيخص عموم قوله ﷺ: (في أربعين شاة شاة) بمفهوم قوله: (في سائمة الغنم زكاة) في إخراج المعلوفة.

المخصص السادس: فعل الرسول ﷺ

ذهب جمهور العلماء إلى أنه يجوز تخصيص عموم الكتاب والسنة بفعل الرسول ﷺ، وذلك لأن فعله كقوله في الدلالة، وذلك كتخصيص عموم قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقۡرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطۡهُرۡنَۖ﴾ بما روت عائشة رضي الله عنها قالت: (كان رسول الله ﷺ يأمرني فأتزر فيباشرني وأنا حائض) وحينئذ يحمل النهي عن الاقتراب في حال الحيض الواردة في الآية الكريمة على الجماع فقط دون المباشرة فوق الإزار، وكذلك قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖۖ﴾ عام في المحصن وغير المحصن، وقد خصص ذلك بفعله ﷺ حيث رجم النبي ﷺ

ماعز بن مالك المازني وترك جلده، فهذا الفعل خصص تلك الآية، وأصبحت الآية خاصة في غير المحصن.

وذهب بعض العلماء كأبي الحسن الكرخي وبعض الشافعية كأبي إسحاق الإسفراييني إلى أنه لا يجوز تخصيص العموم بفعله ﷺ، لأن هذا يتطرق إليه الاحتمال فيحتمل أن يكون مخصوصا بهذا الفعل، ويحتمل أن يكون هو وأمته سواء فيه، وإذا تطرق الاحتمال إلى الشيء بطل الاستدلال به.

المخصص السابع: تقرير الرسول ﷺ

ذهب جمهور العلماء إلى أن التقرير يعتبر من مخصصات العموم المنفصلة، فإذا أقر النبي ﷺ فعلا فعله واحد من أمته بين يديه، أو فعله في غيبته مع علمه، وذلك الفعل كان مخالفا لنص عام، و لم ينكره عليه مع العلم به وعدم الغفلة والذهول عنه، فإن ذلك التقرير مخصص لذلك النص العام، وذلك لأن سكوت النبي ﷺ عن الشيء يدل على جوازه، فإنه لا يحل له الإقرار على الخطأ وهو معصوم، ومما يصلح مثالا لذلك: ما روي أن النبي ﷺ رأى رجلا يصلي بعد صلاة الصبح ركعتين، فقال ﷺ: (صلاة الصبح ركعتان) فقال الرجال: (إني لم أكن صليت الركعتين اللتين قبلهما فصليتهما الآن) فسكت رسول الله ﷺ، فكان سكوته إقرارا لذلك الرجال بجواز قضاء ركعتي سنة الصبح الراتبة بعد صلاة الفريضة، وكان هذا الإقرار تخصيصا لعموم نهيه ﷺ عن الصلاة بعد فريضة الصبح حتى تطلع الشمس وترتفع قيد رمح.

وخالف بعض العلماء في ذلك، وقد وصفهم الآمدي بالطائفة الشاذة حيث قال: (تقرير النبي ﷺ لما يفعله الواحد من أمته بين يديه مخالفا للعموم، وعدم إنكاره عليه مع علمه به وعدم الغفلة والذهول عنه، مخصِّص لذلك العام عند الأكثرين خلافا لطائفة شاذة).

المخصص الثامن: قول الصحابي

وهو يصلح أن يكون دليلا من أدلة مخصصات العموم عند من يحتج بقول الصحابي ويقدمه على القياس وهم الحنفية والحنابلة وبعض الشافعية، واستدلوا على جواز تخصيص العموم بقول الصحابي بقولهم: فإن القياس يخصص به فقول الصحابي المقدم عليه أولى، مثاله قوله

ﷺ: (من بدل دينه فاقتلوه) فهو عام في الرجال والنساء، ولكن ابن عباس رضي الله عنهما قد خصص ذلك بالرجال فقط فقال: (النساء لا يقتلن إذا هن ارتددن عن الإسلام، لكن يحبسن، ويدعين إلى الإسلام ويجبرن عليه).

وأما الذين لا يرون حجية قول الصحابي وتقديمه على القياس فلا يصلح عندهم أن يكون مخصصا للعموم، وهم المالكية والبعض الآخر من الشافعية، قالوا: إن الصحابي يترك مذهبه للعموم، كما ترك ابن عمر رضي الله عنهما مذهبه لحديث رافع بن خديج رضي الله عنه في المخابرة، وإذا ثبت أن الصحابي يترك مذهبه ليعمل بمقتضى العموم كان الواجب على غير الصحابي ألا يعتمد قول الصحابي دليلا مخصصا للعموم.

المخصص التاسع: القياس

1- **المذهب الأول**: ذهب جمهور العلماء من الفقهاء والمتكلمين إلى جواز تخصيص عموم الكتاب والسنة بالقياس مطلقا، سواء كان القياس قطعيا أو غير قطعي، أو كان جليا أو غير جلي، وسواء كان دخل العام التخصيص أو لا، وهذا المذهب وجه عند الحنابلة، وقد ذهب إليه القاضي أبو يعلى، وأبو بكر غلام الخلال، وأبو الخطاب، والإمام الشافعي، وجماعة من المعتزلة.

مثاله: ورد نص خاص بتحريم الربا في البُر، فقسنا الأرز على البر في تحريم الربا، فهذا القياس قد عارض عموم نص آخر وهو قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ﴾ فإنه عام في كل بيع، فهو قياس نص خاص قد خص به عموم إحلال البيع، واستدل أصحاب هذا القول بقولهم: إن صيغة العموم قد ضعفت بسبب كثرة تعرضها للتخصيص، وكثرة احتمالات دخول المخصصات عليها، في حين أن القياس لا يحتمل ذلك، والمحتمل أضعف من غير المحتمل، فيكون القياس أقوى من العام، والقوي يخصص الضعيف، وهذا قياسا على المجمل فنظرا لكونه يحتمل عدة احتمالات، فإنه يكون بذلك ضعيفا، والمُفَسَّر لا يحتمل فإنه يقدم على المجمل.

2- **المذهب الثاني**: وذهب آخرون إلى أن القياس لا يخصص العموم مطلقا ولا يعارض به الظاهر، وهذا وجه للحنابلة، وهو قول أبي إسحاق بن شاقلا، وهو رأي بعض المعتزلة كالجبائي وبعض الفقهاء، ولهم على ذلك أدلة، منها:

أ- حديث معاذ رضي الله عنه، فهو يدل على أن القياس -وهو نوع من أنواع الاجتهاد- يعمل به بشرط عدم وجود كتاب ولا سنة، فلا يمكن تقديم القياس على عموم النص من الكتاب والسنة، لأنه في المرتبة الثالثة، فلا يخصص العموم بالقياس، إذ لو خصصنا عموم الكتاب والسنة بالقياس للزم من ذلك تقديم القياس عليهما، وهذا مخالف للحديث.

ب- أن النصوص العامة تفيد ظن الحكم فائدة أقوى وأكثر من إفادة القياس لظن الحكم، فلا يجوز تقديم الأضعف والأقل فائدة -وهو القياس- على الأقوى والأكثر -وهو العموم-.

ت- أنه لو خصصنا النص العام بالقياس للزم من ذلك تقديم الفرع على الأصل، ولزم إسقاط الفرع للأصل، وهذا لا يجوز.

ث- أن القياس إنما تدعو الحاجة إليه في المسألة إذا لم يرد بشأنها نص ناطق ببيان حكمها، فإذا ورد لفظ عام في النص الشرعي، وكانت المسألة مندرجة تحت عمومه فإنها تكون مشمولة بمنطوقه، فينطبق عليها حكم ذلك العام، ومن ثَّم فلا حاجة إلى إثبات حكمها بالقياس للاستغناء عنه بما ورد عمومه في النص.

3- **المذهب الثالث**: وقال قوم بالتفصيل، فإن كان القياس جليا فإنه يخصص العموم، وإن كان القياس خفيا فإنه لا يخصص العموم، ذهب إلى ذلك ابن سريج والأصطخري من الشافعية.

4- **المذهب الرابع**: وذهب أكثر الحنفية إلى أن العام إذا قد دخله التخصيص جاز تخصيصه بالقياس، أما إذا لم يكن قد دخله التخصيص لم يجز تخصيصه بالقياس، واستدلوا بقولهم: إن ما دخله التخصيص من اللفظ العام يصير مجازا فيكون بذلك ضعيفا فيقوى القياس على تخصيصه، أما العام الذي لم يدخله التخصيص فهو باق

على حقيقته في الاستغراق فلا يقوى القياس على تخصيصه، لأن القياس أضعف منه، والضعيف لا يخصص القوي.

تعارض العمومين

إذا تعارض نصان عامان فإنه لا يخلو: إما أن يمكن الجمع بينهما، أو لا، فأما الأول وهو إمكان الجمع بينهما، ففيه حالتان:

1- الحالة الأولى: أن يتعارض العامان ويمكن الجمع بينهما، وذلك بأن يكون أحدهما أخص من الآخر، فالحكم: أنه يقدم الخاص على العام مطلقا، فيخصص الخاصُ العام، مثاله قول النبي ﷺ: (فيما سقت السماء العشر) فهذا عام لكل شيء سقته السماء سواء كان قليلا أو كثيرا، فجاء نص أخص منه وهو قوله ﷺ: (لا صدقة فيما دون خمسة أوسق) فخصص عموم النص السابق فأصبح القليل الذي دون خمسة أوسق لا تجب الزكاة فيه.

2- الحالة الثانية: أن يتعارض العامان ويمكن الجمع بينهما، وذلك بأن يحمل أحدهما على تأويل صحيح يجمع به بين الحديثين العامين والآخر لا يمكن تأويله، فالحكم هنا: وجوب التأويل في المؤول وذلك جمعا بين الدليلين.

مثاله: قول النبي ﷺ: (إنما الربا في النسيئة)، فهذا الحديث دل بعمومه على أن بيوع الأجناس ببعضها لا يكون ربا إلا في حال النسأ فقط، والحصر في النسيئة هو كالصريح في نفي ربا الفضل، إلا أن ذلك معارض بقول النبي ﷺ: (الذهب بالذهب مثلا بمثل، والوَرِق بالورق مثلا بمثلا) فإنه صريح في إثبات ربا الفضل، وحينئذ يمكن تأويل الحديث الأول بتأويل صحيح، فيقال: إنه محمول على الأجناس المختلفة، فإن الأجناس إذا اختلفت جاز فيها التفاضل وحرُم فيها النسأ، ويبقى الحديث الثاني دليلا على المراد منه، وهو تحريم بيع الجنس الواحد بمثله متفاضلا.

وأما الثاني وهو عدم إمكان الجمع بينهما ففيه حالتان أيضا:

1- الحالة الأولى: أنه إذا استحال الجمع بين النصين العامين نظرا لكونهما قد تساويا في كل شيء وتناقضا، كما لو قال: (من بدل دينه فاقتلوه) وقال أيضا: (من بدل دينه فلا تقتلوه)، ففي مثل هذا ننظر: إذا علمنا تاريخ ورودهما فالحكم أن المتأخر ناسخ للمتقدم، وإن جهلنا التاريخ فإنا نطلب الحكم من دليل آخر.

2- الحالة الثانية: وذلك إن كان كل واحد من النصين العامين عاما من وجه، وخاصا من وجه آخر، فالحكم هنا: أنهما متعادلان، لأنهما سواء لا يرجح أحدهما على الآخر، ونطلب الترجيح من خارج.

مثاله: قوله ﷺ: (من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها) فإنه عام من وجه وهو: الوقت، حيث أن المسلم إذا نام عن صلاة أو نسيها فإنه يجب عليه أن يصليها في أي وقت ذكرها، سواء كان وقت نهي أو لا، وخاص من وجه آخر: وهو الصلاة المفروضة الفائتة فقط، أما النوافل فلا يعمها الحديث.

هذا الحديث قد تعارض مع حديث آخر وهو: (لا صلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس) فإن هذا الحديث عام من وجه وهو الصلاة، فالنبي ﷺ نهى عن إيقاع أي صلاة بعد العصر سواء كانت مفروضة أو لا، وخاص من وجه آخر وهو الوقت، أي أن النهي فقط بعد صلاة العصر.

فهذان الحديثان قد تساويا وتعادلا، ويطلب الترجيح من الخارج.

مثال آخر: قوله ﷺ: (من بدل دينه فاقتلوه) عام من وجه وهو أنه يدخل فيه الرجال والنساء، أي أن كل شخص يرتد عن الإسلام فإنه يقتل سواء كانت امرأة أو رجل، وخاص من وجه آخر وهو سبب القتل، وهو الردة وتبديل الدين.

هذا الحديث قد تعارض مع حديث آخر، وهو قوله ﷺ: (نهيت عن قتل النساء) فهو عام من وجه وهو النهي عن القتل، وخاص من وجه آخر وهو النساء.

مخصصات العموم المتصلة

ذكر المؤلف منها اثنين فقط، وهما:

1- الاستثناء.
2- الشرط.

وزاد آخرون:

3- الصفة.
4- الغاية.
5- بدل البعض.

المخصص الأول: الاستثناء

تعريف الاستثناء في اللغة:

الاستثناء مأخوذ من الثني، وهو العطف، من قوله: "ثنيت الحبل أثنيه" إذا عطفت بعضه على بعض.

وقال التبريزي في التنقيح: مأخوذ من الثني وهو الصرف، يقال: "ثنيته عن الشيء" إذا صرفته.

تعريف الاستثناء في الاصطلاح:

1- التعريف الأول: هو قول متصل يدل على أن المذكور معه غير مراد بالقول الأول.

وهذا التعريف هو الذي ذكره ابن قدامة، وهو قريب من تعريف القاضي أبي يعلى، والغزالي.

2- التعريف الثاني: إخراج بعض الجملة من الجملة بـــ "إلا" أو ما أقيم مقامها.

وهو تعريف فخر الدين الرازي.

3- التعريف الثالث: إخراج شيء لولا ذلك الاستثناء لوجب دخوله لغة.

وهو تعريف أكثر العلماء.

صيغ الاستثناء

أدوات وصيغ الاستثناء إحدى عشرة صيغة، وهي:

(إلا، وغير، وسوى، وما عدا، وليس، ولا يكون، وحاشا، وخلا، وسيما، وما خلا، وعدا).

الفرق بين الاستثناء، والتخصيص بغير الاستثناء

1- الاستثناء يشترط فيه اتصاله بالمستثنى منه فهو لا يستقل بنفسه، أما التخصيص بغير الاستثناء فلا يشترط فيه ذلك، إذ يجوز أن يأتي متراخيا لأنه يستقل بنفسه.

2- الاستثناء يتطرق إلى الظاهر والنص جميعا، فيجوز أن يقول: "أكرم الطلاب إلا زيدا" ويجوز أن يقول: "له عليَّ عشرة دراهم إلا ثلاثة"، أما التخصيص فلا يجوز في النص وإنما يصح في الظاهر، فيجوز أن يقول: "أكرم الطلاب" ثم يقول: "لا تكرم زيدا" لأن دخول زيد في عموم الطلاب ظني، ولكن لا يجوز أن يقال: "أكرم زيدا وعمرا وصالحا وبكرا" ثم بعد ذلك يقول: "لا تكرم زيدا" فإذا قال ذلك فإنه يأتي ذلك نسخا لا تخصيصا.

الفرق بين الاستثناء والنسخ

1- الاستثناء يشترط فيه اتصاله بالمستثنى منه فهو لا يستقل بنفسه، أما النسخ فيشترط فيه أن يكون الناسخ متراخيا عن المنسوخ، وذلك لأن كلا من الناسخ والمنسوخ يستقل بنفسه.

2- الاستثناء دال على عدم دخول المستثنى تحت اللفظ ولولا وجوده لكان داخلا لأنه فرد من أفراد اللفظ العام، أما النسخ فهو دال على دخول المنسوخ تحت اللفظ لأنه كان مرادا للشارع ابتداء.

3- الاستثناء لا يجوز أن يرفع جميع ما دخل تحت اللفظ فلا يجوز أن يقال: "لي عليه عشرة إلا عشرة"، أما النسخ فيرفع جميع الحكم أحيانا كرفع وجوب الصدقة بين يدي مناجاة الرسول ﷺ، فالرفع في النسخ أعم من الرفع في الاستثناء.

شروط الاستثناء

الشرط الأول: كون الاستثناء متصلا.

وقد اختلف العلماء في هذا الشرط على مذهبين:

1- **المذهب الأول**: أنه يشترط لصحة الاستثناء أن يكون الاستثناء متصلا بالمستثنى منه، مثل: نجح الطلاب إلا زيدا، أو يكون في حكم المتصل بأن يكون انفصاله قبل أن يستوفي المتكلم غرضه من الكلام نحو أن يسكت عن الاستثناء لانقطاع نفسه أو لبلع ريق أو سعال أو ما أشبهه، وهذا مذهب جمهور العلماء، قالوا: لأنه جزء من الكلام يحصل به الإتمام فإذا انفصل لم يكن إتماما كالشرط وخبر المبتدأ، فإنه لو قال: (أكرم من دخل داري) ثم قال بعد شهر: (إلا زيدا) لم يفهم، كما لو قال: (زيد) ثم قال بعد شهر (قائم) لم يعد خبرا، كذلك الشرط.

2- **المذهب الثاني**: أنه لا يشترط اتصال المستثنى بالمستثنى منه، بل يجوز انفصال الاستثناء عنه، وهذا المذهب محكي عن ابن عباس رضي الله عنهما فقد أخرج الحاكم في مستدركه عن ابن عباس أنه قال: (إذا حلف الرجل على يمين، فله أن يستثني ولو إلى سنة، وإنما نزلت هذه الآية في هذا ﴿وَٱذۡكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ﴾ قال: إذا ذكر استثنى).

3- **المذهب الثالث**: جواز تأخير الاستثناء ما دام في المجلس، روي هذا عن الحسن البصري، وعن عطاء بن أبي رباح، وقد أومأ الإمام أحمد إلى ذلك في مسألة الاستثناء في اليمين، حيث قال في رواية أبي طالب: (إذا حلف بالله وسكت قليلا، ثم قال: إن شاء الله، فله استثناؤه) وقال في رواية المروزي: (إذا كان بالقرب و لم يختلط كلامه بغيره) أي فيصح استثناؤه.

قال الشنقيطي: التحقيق أن الاستثناء لا بد أن يكون متصلا بالمستثنى منه، ويدل له قوله تعالى في قصة أيوب عليه السلام: ﴿وَخُذۡ بِيَدِكَ ضِغۡثًا فَٱضۡرِب بِّهِۦ وَلَا تَحۡنَثۡۗ﴾ إذ لو كان تدارك الاستثناء ممكنا لقال: قل إن شاء الله. والظاهر فيما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أن مراده به الخروج من عهدة النهي في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْيۡءٍ إِنِّي فَاعِلٞ ذَٰلِكَ غَدًا ۝٢٣ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ﴾، وليس مراده أن تُحَلَّ به الأيمان وغيرها مع تأخيره عنها.

الشرط الثاني: كون المستثنى من جنس المستثنى منه

1- **المذهب الأول:** يشترط ذلك، فلا يصح الاستثناء من غير الجنس، وحينئذ يكون مجازا لا حقيقة، وذلك لا يعتد به في مسائل الإقرار، فلو قال قائل: (لفلان عندي عشرة دراهم إلا ثوبا) بقيت العشرة على حالها كما لو لم يدخل عليها استثناء، وهذا قول جمهور العلماء، واستدلوا عليه بأن الاستثناء هو: بيان أن بعض أفراد العام لم تدخل في المستثنى منه ومن ثَمَّ فمن كان من غير الجنس فهو لم يدخل أصلا، وحينئذ يكون هذا الاستثناء قد فقد حقيقته، وإذا كان كذلك كانت تسميته استثناء هي من قبيل المجاز، وإن لم يكن استثناء حقيقيا فإن "إلا" الدالة عليه لا تكون استثنائية، وإنما تكون استدراكية بمعنى "لكن" فإذا قال قائل: "رأيت القوم إلا الحصان" كان تقدير الكلام: "رأيت القوم، لكن الحصان ما رأيته"، وحينئذ يكون المقام مقام استدراك لا مقام استثناء.

2- **المذهب الثاني:** لا يشترط ذلك، بل الاستثناء من غير الجنس صحيح، ويكون حقيقة، ذهب إلى ذلك بعض الشافعية والإمام مالك، والإمام أبو حنيفة، وبعض المتكلمين، كما ذهب إليه القاضي أبو بكر الباقلاني وبعض النحويين كابن جني، قالوا: لأنه قد جاء في القرآن الكريم واللغة الفصيحة، قال الله تعالى: ﴿لَّا يَسۡمَعُونَ فِيهَا لَغۡوًا إِلَّا سَلَٰمٗاۖ﴾ فقد استثنى السلام من اللغو وليس من جنسه، وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡۚ﴾ فقد استثنى التجارة من الباطل، وهي ليست من جنس الباطل، وقال سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا لِأَحَدٍ عِندَهُۥ مِن نِّعۡمَةٖ تُجۡزَىٰٓ ۝١٩ إِلَّا ٱبۡتِغَآءَ وَجۡهِ رَبِّهِ ٱلۡأَعۡلَىٰ ۝٢٠﴾ فقد استثنى ابتغاء وجه رب من النعمة

وابتغاء الوجه ليس من جنس النعمة، وقوله تعالى:﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ۝٣٠ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰٓ أَن يَكُونَ مَعَ ٱلسَّٰجِدِينَ ۝٣١﴾ حيث استثنى سبحانه إبليس من الملائكة الكرام وهو ليس من جنسهم، وقال النابغة الذبياني:

وَقَفْتُ فيها أُصَيْلانًا أسائلُها ... عَيَّتْ جَوابًا وما بالرَبْعِ مِن أحدِ

إلا الأواريَّ لأيا ما أُبيِّنُها ... والنُّؤْيُ كالحَوْضِ بالمظلومة الجَلَدِ

والشاهد فيه: استثناؤه "الأواري[51]" من "أحد"، والأواري ليست من جنس الأحد.

وقال آخر:

وَبَلْدَةٍ لَيْسَ بِهَا أَنِيسُ ... إلا اليَعَافِيرُ وَإلا العِيسُ

والشاهد فيه: استثناء اليعافير[52] والعيس[53] من لفظة أنيس، وكل من اليعافير والعيس ليس من جنس الأنيس.

الشرط الثالث: أن يكون المستثنى أقل من النصف

لا خلاف في عدم جواز استثناء الكل بين الأصوليين، ولكن اختلفوا في جواز استثناء الأكثر:

1- **المذهب الأول:** لا يجوز استثناء الأكثر، أي لا يجوز أن يكون المستثنى أكثر من الباقي بعد الاستثناء، وهذا مذهب أكثر الحنابلة وأبي يوسف من الحنفية، وابن الماجشون من المالكية، وأكثر النحاة خاصة نحاة البصرة، فعلى هذا لا يصح أن يقال: (له عليَّ عشرة إلا ستة)، واستدلوا على مذهبهم بأن الاستثناء ثبت عن طريق أهل اللغة، وأهل اللغة أنفسهم أنكروا استثناء الأكثر وإبقاء الأقل، ونفوه بصريح كلامهم:

- فقد قال أبو إسحاق الزجاج: (لم يأت الاستثناء في كلام العرب إلا في القليل من الكثير).

---

51. الأواري جمع آري، والآري هو محبس الدابة.

52. اليعافير جمع يعفور، ويعفور هو الظبي الذي يكون لونه كلون العَفَر وهو التراب، وقيل: هو الظبي عامة.

53. العيس جمع أعْيَسَ وعيساء، وهي الإبل البيض التي تضرب إلى الصُّفرة، أو البيض مع شقرة يسيرة.

- وقال ابن جني: (ولو قال قائل: "هذه مائة إلا تسعين" ما كان متكلما بالعربية، وكان كلامه عيّا ولكنة).

- وقال ابن قتيبة: (يجوز أن يقول: صمت الشهر كله إلا يوما، ولا يجوز أن يقول: صمت الشهر كله إلا تسعة وعشرين يوما، ويجوز أن يقول: لقيت القوم إلا واحدا أو اثنين، ولا يجوز أن يقول: لقيت القوم جميعا إلا أكثرهم)

فلو جاز استثناء الأكثر لجاز في كل ما قبّحه أهل اللغة وكرهه لسان العرب.

2- **المذهب الثاني:** يجوز استثناء الأكثر، فلو قال: (له علي عشرة دراهم إلا تسعة) لم يلزمه سوى درهم واحد، ذهب إلى ذلك الشافعية وأكثر العلماء من الفقهاء والمتكلمين وأبو بكر الخلال من الحنابلة، وهو قول أكثر النحاة من الكوفيين، واستدلوا على هذا بـــ:

أ- من القرآن الكريم، فقد قال ﷻ: ﴿قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ۝٨٢ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ ٱلْمُخْلَصِينَ۝٨٣﴾ وقال: ﴿إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنٌ إِلَّا مَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ۝٤٢﴾ فقد استثنى الله ﷻ العباد من الغاوين، واستثنى الغاوين من العباد، وأيهما كان الأكثر فقد استثنى الأكثر وأبقى الأقل، وهذا يدل على جواز استثناء الأكثر.

ب- من الشعر، حيث قال الشاعر:

أدُّوا التي نَقَصَتْ تِسْعِينَ مِنْ مائةٍ ... ثم ابْعَثُوا حَكَمًا بالحَقِّ قَوَّامَا

ت- قياس استثناء الأكثر من الأقل على استثناء الأقل من الأكثر، فكما يجوز للمتكلم أن يستثني الأقل من الأكثر، فكذلك يجوز له أن يستثني الأكثر من الأقل.

ث- قياس الاستثناء على التخصيص، فكما يجوز في العام تخصيص بعض أفراده، فكذلك يجوز في المستثنى منه استثناء أكثر أفراده، إذ الكل رفع بعض مشمولات اللفظ.

- جواب أصحاب المذهب الأول عن أدلة المذهب الثاني

أ- أما الدليل الأول فقد أجابوا عنه بأجوبة:

الأول: أنه في الآية الأولى استثنى إبليس "المخلصين" من بني آدم من عموم "الغاوين" ولا شك أن المخلصين من بني آدم هم الأقل، وفي الآية الثانية قد استثنى الله ﷻ "الغاوين" من عموم "العباد" والعباد أكثر إذ يدخل الملائكة الكرام عليهم السلام، والدليل على عبوديتهم قوله تعالى: ﴿بَلۡ عِبَادٞ مُّكۡرَمُونَ﴾ والملائكة الكرام لا يحصي عددهم كثرة إلا الله تبارك وتعالى، فإذا انضم إليهم الأنبياء عليهم السلام وسائر عباد الله الصالحين من المكلفين أصبح عددهم أكثر من عدد الغاوين، وحينئذ تكون الآية من قبيل استثناء الأقل من الأكثر.

الثاني: أن الاستثناء في قوله تعالى: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيۡسَ لَكَ عَلَيۡهِمۡ سُلۡطَٰنٌ إِلَّا مَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلۡغَاوِينَ﴾ استثناء منقطع، إذ إن "إلا" فيه بمعنى "لكن"، أي: لكن من اتبعك من الغاوين هم معك في جهنم أو هم من حزبك، وليس المراد أن للشيطان عليهم سلطانا، إذ لو كان للشيطان عليهم سلطان لما نفى الشيطان هذا السلطان عن نفسه في الآية الأخرى، وهي قول الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيۡكُم مِّن سُلۡطَٰنٍ إِلَّآ أَن دَعَوۡتُكُمۡ فَٱسۡتَجَبۡتُمۡ لِي﴾.

ب- أما البيت الذي استدلوا به فليس فيه استثناء، فلا يجوز الاحتجاج به على جواز استثناء الأكثر من الأقل، مع أنه قد قال ابن فصال النحوي: هذا بيت مصنوع و لم يثبت عن العرب.

ت- والجواب عن الدليل الثالث والرابع فالقياس هذا قياس في اللغة، وهو غير جائز عند كثير من العلماء، ولو كان جائزا فهو جمع بغير علة، وقولكم: لو جاز استثناء البعض جاز استثناء الكل، يعارضه بأنه إذا لم يجز استثناء الكل، فلا يجوز استثناء الأكثر، والفرق بين القليل والكثير: أن العرب استعملته في القليل دون الكثير، فلا يقاس في لغتهم ما أنكروه على ما حسنوه وجوزوه.

حكم الاستثناء بعد جمل متعددة

إذا ذكر عدد من الجمل عطف بعضها على بعض، ثم جاء بعدها استثناء، فهل يرجع هذا الاستثناء إلى جميع الجمل المتعاطفة السابقة، أو يرجع إلى الجملة الأخيرة فقط؟، اختلف العلماء في ذلك على مذاهب، أهمها مذهبان:

1- **المذهب الأول:** أنه يرجع إلى جميع الجمل، ذهب إلى ذلك الأئمة الثلاثة مالك والشافعي وأحمد وأكثر أصحابهم، فمثلا قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ثُمَّ لَمۡ يَأۡتُواْ بِأَرۡبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةٗ وَلَا تَقۡبَلُواْ لَهُمۡ شَهَٰدَةً أَبَدٗاۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ۝٤ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِنۢ بَعۡدِ ذَٰلِكَ وَأَصۡلَحُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ۝٥﴾ فإن هذا الاستثناء راجع إلى الجملتين السابقتين معا وهما: ﴿وَلَا تَقۡبَلُواْ لَهُمۡ شَهَٰدَةً أَبَدٗاۚ﴾ و ﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ﴾، فيكون التقدير: لا تقبلوا لهم شهادة أبدا إلا الذين تابوا منهم فاقبلوا شهادتهم فيما بعد، وكذلك يقال: وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا فلا يحكم عليهم بالفسق، أي أن القاذف إذا تاب تقبل شهادته وتعود إليه عدالته، ومثال آخر قول النبي ﷺ: (لا يؤم الرجل في سلطانه، ولا يجلس على تكرمته إلا بإذنه) فإن هذا الاستثناء راجع إلى الجملتين السابقتين معا، فيكون الإذن شرطا في الحكمين معا، واستدلوا بأدلة ثلاثة:

أ- قياس الاستثناء على الشرط، فكما أن الشرط إذا تعقب جملا عاد إلى جميعها، كما لو قال قائل: "نسائي طوالق، وعبيدي أحرار، إن كلمت زيدا" يقع الطلاق ويعتق العبيد إذا تحقق الشرط، وهو تكليم زيد، فكذلك هو الشأن في الاستثناء إذا تعقب جملا فإنه يعود إلى جميعها، وذلك لوجود المساواة بين الشرط والاستثناء، ومما يدل على هذه المساواة بينهما وجهان:

الأول: أن كلا من الشرط والاستثناء لا يستقل بنفسه، بل هو بحاجة إلى أن يتعلق بغيره.

الثاني: أن التعليق بشرط المشيئة يسمى استثناء في اليمين، فلو حلف إنسان فقال: "والله لا أكلم زيدا إن شاء الله" ثم كلمه بعد ذلك فإنه لا يحنث، تنزيلا للشرط منزلة الاستثناء، فكأنه قال: "والله لا أكلم زيدا إلا إذا شاء الله تعالى".

ب- اتفاق أهل اللغة فيما بينهم على أن تكرار الاستثناء عقيب كل جملة نوع من أنواع العجمة التي يجب أن يترفع عنها الكلام العربي، واتفاقهم على المنع من تكرار الاستثناء دليل على أنه يعود إلى جميع الجمل التي أعقبها، إذ لو لم

يكن عائدا إلى جميعها لما اتفقوا على استقباح التكرار، بل لجعلوا ذلك متعينا ولازما في حق كل من يريد الاستثناء من جميع الجمل.

ت- أن العطف بالواو يوجب الاتحاد في الحكم بين المعطوف والمعطوف عليه، وهذا الاتحاد الذي دلت عليه الواو العاطفة يجعل الجمل المعطوفة بها بمنزلة الجملة الواحدة حتى لا يبقى هناك فرق بين قول القائل: "اضرب الجماعة الذين هم قتلة وسراق إلا من تاب" وبين قوله: "اضرب من قتل وسرق إلا من تاب" فكما أن لفظ الجماعة يدخل تحته القتلة والسراق فيكون حكمه شاملا لهم وهو الضرب إلا في حق التائب منهم، فكذلك هو الشأن في المتعاطفات بالواو، فإن هذا الحرف يجعل المعطوف كالمعطوف عليه في عموم الحكم من غير فرق.

2- **المذهب الثاني**: أن الاستثناء لا يرجع إلى جميع الجمل السابقة، بل يرجع إلى أقرب المذكورين، أي أنه يرجع إلى الجملة الأخيرة، ذهب إلى ذلك الإمام أبو حنيفة وأصحابه واختاره فخر الدين الرازي والمجد بن تيمية، وعلى هذا فإنه إذا تاب القاذف زال فسقه و لم تقبل شهادته في المثال الأول السابق، أما المثال الثاني فإن الإذن يشترط في جلوسه على تكرمته فقط دون الإمامة في الصلاة، وقد استدلوا بأدلة ثلاثة:

أ- أن العموم يثبت في كل صورة بيقين، وعود الاستثناء إلى جميعها مشكوك فيه، فلا نزيل المتيقن بالشك.

ب- الدليل الثاني مفاده من وجهين:

الأول: أن الاستثناء لا يستقل بنفسه في الإفادة عن المطلوب، فكان رده إلى ما قبله ضرورة لا بد منها، وبما أن الضرورة تقدر بقدرها ولا يتوسع فيها، فإن تلك الضرورة تندفع بتعليق الاستثناء بالجملة الأخيرة فقط من غير حاجة إلى تعليقه بما قبل ذلك.

الثاني: قياس الاستثناء المتعقب جملا على الاستثناء من الاستثناء، فكما أن الإنسان لو قال: "له عندي عشرة إلا خمسة إلا ثلاثة" عاد الاستثناء الثاني

وهو ثلاثة إلى الاستثناء الأول وهو خمسة، و لم يعد إلى ما قبل ذلك وهو العشرة، فكذلك ما نحن بصدده لا يعود الاستثناء إلى جميع الجمل، بل إلى الجملة الأخيرة فقط.

ت- أن الجملة الثانية قد فصل بينهما وبين الجملة الأولى بحرف عطف، فأصبحت الجملة الثانية بهذا الفصل ألصق بالاستثناء من الجملة الأولى، وحيث إن الاستثناء قد وقع عقيب الجملة الثانية مباشرة قُصر عود الاستثناء إليها دون الأولى، وذلك كما لو فصل المتكلم بين الجملتين الاستثنائيتين بكلام لا علاقة له بهما، ثم استأنف فإن الاستثناء لا يتعلق إلا بالجملة التي جاء بعدها مباشرة.

◆ جواب الجمهور عن أدلة الحنفية

أ- أجابوا عن الدليل الأول بقولهم إن هذا الكلام ممنوع لأمرين:

الأول: أن اللفظ العام والمطلق لا يحكم بعمومه إلا إذا تم الكلام الوارد به، أما قبل تمام الكلام فلا يصح الحكم على اللفظ بكونه عاما أو مطلقا، وما نحن بصدده هنا وهو اللفظ العام فإنه لم يستتم عاما لا تخصيص فيه بل استتم عاما مخصوصا لدخول الاستثناء عليه، وإذا انتفى العموم السالم من التخصيص فيما أردف قبل تمامه باستثناء كيف يكون العموم فيه مستيقنا في كل صورة من صوره؟

الثاني: أن القائلين بعموم الشرط والصفة بحيث إذا تعقبا جملا عادا إلى جميعها، يلزمهم أن يقولوا مثله في الاستثناء إذا تعقب جملا، بحيث يعود إلى جميعها وليس إلى الجملة الأخيرة منها فقط، وذلك لوجود التساوي بين الاستثناء وبين كل من الشرط والصفة، وإلا لترتب على القول بعدم المثل التفريق بين المتساويات وهذا لا يستقيم عقلا.

يؤيد ذلك: أن الله تعالى لما قال: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَٰنَ ۖ فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ۖ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ ۚ ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ أَيْمَٰنِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ ۚ وَٱحْفَظُوٓاْ أَيْمَٰنَكُمْ ۚ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٨٩﴾﴾ فهذا الوصف وهو "عدم الوجدان" راجع إلى الثلاثة السابقة جميعا.

ب- وأجابوا عن دليلهم الثاني بأنا لا نسلم هذا الكلام وهو ممنوع وظاهر البطلان لأمور:

الأول: لا نسلم ما ذكرتموه من أن تعلق الاستثناء بما قبله إنما هو من قبيل الضرورة، بل نقول: إن الاستثناء إنما تعلق بما قبله لكونه صالحا بأن يرجع إلى جميع الجمل السابقة عليه، وبذلك يتضح أن تعلقه بما قبله إنما هو تعلق صلاحية لا تعلق ضرورة.

الثاني: أن ما ذكرتموه من كون تعلق الاستثناء بما قبله إنما هو تعلق ضرورة لا تعلق صلاحية باطل بالشرط والصفة فإنهما يعودان إلى جميع الجمل السابقة عليهما صلاحيتهما لذلك دون أن تكون هناك ضرورة ملجئة، فكذلك الشأن في الاستثناء يكون عوده إلى الجمل السابقة عليه لا للضرورة بل لصلاحيته لذلك العود، فلو قال: "أكرم العلماء والتجار إن كانوا طوالا" أو قال: "أكرم العلماء والتجار الطوال" فإن ذلك يرجع إلى الجميع فكذلك هنا.

الثالث: أن قياسكم الاستثناء الواقع عقيب جمل على الاستثناء من الاستثناء قياس باطل، لأنه قياس مع قيام الفارق، ووجه الفرق بينهما: أن الاستثناء من الاستثناء لا يمكن أن يرجع إلى الأول، وذلك لأن الاستثناء من النفي إثبات، ومن الإثبات نفي، فمثلا لو قال: "له عليَّ عشرة إلا أربعة إلا درهمين" فإن استثناء الدرهمين لا يمكن أن يرجع إلى العشرة، بيانه:

أن قوله: "له علي عشرة" إثبات، وقوله "إلا أربعة" نفي، وقوله "إلا درهمين" إثبات، فإذا رجع استثناء الدرهمين إلى العشرة والأربعة معا كان استثناء من إثبات فلا يجوز، ثم أنا لو رددنا استثناء الدرهمين إلى الجميع لكان استثناء درهمين من أربعة ودرهمين من عشرة، فيكون استثناء أربعة وهو إنما استثنى درهمين، إذن لا يمكن إرجاع الاستثناء من الاستثناء إلى جميع الاستثناءات لعدم صلاحيته لذلك، بل لا بد من أن يرجع إلى الجملة الأخيرة لصلاحيته لذلك.

وهذا بخلاف الاستثناء الذي تعقب جملا فإنه يرجع إلى جميع الجمل السابقة لصلاحية ما قبله لتعلقه به، حيث إن سائر الجمل صالح لتعلق الاستثناء به، ما لم يمنع من تعلقه بجميعها مانع، كقوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُوا۟ۚ﴾ فالاستثناء هنا راجع إلى الدية فقط ولا يرجع إلى التحرير لوجود المانع من ذلك، وهو أنه ليس من حق ورثة المقتول التصدق بالعتق.

- الشرط يترل مترلة التخصيص، فإذا قال شخص لآخر: "إن جئتني أكرمتك" جعل الإكرام هنا خاصا بالمجيء، بحيث إذا جاءه وجب عليه إكرامه، وإن لم يجئ إليه فليس ملزما بذلك. وكذلك فإن الشرط يترل مترلة الاستثناء ففي المثال السابق كأنه قال: "لا أكرمك إلا إذا جئتني".
- الاستثناء والشرط يدلان على أن المتكلم مريد ما يؤول إليه الكلام بعد دخولهما عليه فقط، وليس مريدا ما كان يقتضيه حيث تجرده عنهما، إذ لو كان مريدا ذلك لكان داخلا في الكلام ولم يخرج منه، فإذا قال الزوج لزوجته: "أنت طالق إن دخلتِ الدار" دل هذا الشرط على أن المتكلم لم يرد إيقاع الطلاق بصفة عامة سواء حصل دخول الدار أو لم يحصل حتى يقال بأن الكلام خرج بعضه بالشرط، وإنما أراد إيقاع الطلاق حين يتحقق ما عُلِّق عليه وهو دخول الدار، وحينئذ يكون معنى قوله هو أنك عند الدخول طالق.

وإذا قال قائل: "له عليَّ عشرة إلا ثلاثة" دل هذا الاستثناء على أن المتكلم لم يرد الإقرار بالعشرة حتى يقال بأنها داخلة في الكلام فخرج بعضها بالاستثناء، وإنما أراد –ابتداء– الإقرار بالسبعة فقط، وحينئذ يكون معنى قوله هو: له عليَّ سبعة.

- العام المخصوص بالصفة يكون الحكم فيه للخصوص لا للعموم، كما في قول الله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ﴿٤﴾﴾ فإن لفظ "المصلين" لفظ عموم لأنه جمع معرف بالألف واللام، إلا أن هذا العموم لا حكم له لأن الكلام فيه لم يتم بعد، وإتمامه يكون بذكر "الصفة" التي خُص بها وهي قوله سبحانه: ﴿ٱلَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ﴿٥﴾ ٱلَّذِينَ هُمْ يُرَآءُونَ﴿٦﴾ وَيَمْنَعُونَ ٱلْمَاعُونَ﴿٧﴾﴾ وبإتمام الكلام بعد ذكر هذه الصفة يكون الحكم بالويل مقصورا فقط على من اتصفوا بهذه الصفة، وهم الساهون عن صلاتهم، والمراؤون في أعمالهم، والمانعون للماعون، وليس المراد دخول كل فرد من أهل الصلاة حتى يقال بخروج من لم يتصف بتلك الصفة من عموم لفظ المصلين.

وما يقال في هذا الصدد يقال مثله في الاستثناء والشرط، وحاصل ذلك: قياس المخصوص بالاستثناء والشرط على المخصوص بالصفة، فكما أن المخصوص بالصفة يقصر الحكم فيه على الموصوف فقط دون من سواه، فكذلك هو الشأن في المخصوص بالاستثناء والشرط، يكون الحكم في الكلام الواردين فيه مقصورا على المستثنى والمشروط فقط دون ما عداهما.

المطلق والمقيد

تعريف المطلق

المطلق في اللغة:

هو الانفكاك من أي قيد حسيا كان أو معنويا.

فمثال الحسي: يقال: هذا الفرس مطلق، ومثال المعنوي: الأدلة الشرعية المطلقة كقوله تعالى: ﴿فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٍ﴾.

المطلق في الاصطلاح:

هو المتناول لواحد لا بعينه باعتبار حقيقة شاملة لجنسه.

قوله: "المتناول لواحد" يخرج ألفاظ الأعداد المتناولة أكثر من واحد كاثنين فصاعدا.

وقوله: "لا بعينه" يخرج أسماء الأعلام، فإن كل علم منها يدل على واحد معين.

وقوله: "باعتبار حقيقة شاملة لجنسه" يخرج المشترك، فإنه يتناول واحدا لا بعينه، لكن ليس باعتبار حقيقة واحدة، بل باعتبار حقائق مختلفة.

مثاله: قول السيد لعبده: "أعط طالبا جائزة" فهذا الأمر قد تناول واحدا من الطلاب غير معين، ومدلول هذا الأمر شائع في جنسه بمعنى: لا يوجد طالب معروف أو جماعة من الطلاب معروفة بصفة معينة بل الواجب على العبد أن يختار طالبا واحدا ويعطيه جائزة وتبرأ ذمته.

في أي شيء يكون المطلق

المطلق يكون في أمور:

1- قد يكون في معرض الأمر، كقولك: "أعتق رقبة".

2- قد يكون في مصدر الأمر، كقوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾.

3- قد يكون في الخبر عن المستقبل، كقوله ﷺ: (لا نكاح إلا بولي)، وكقولك: "سأعتق رقبة".

تعريف المقيد

المقيد في اللغة:

المقيد لغة ما يقابل المطلق، وهو: ما قُيد بشيء من وصف أو شرط أو نحوه.

المقيد في الاصطلاح:

هو المتناول لمعين، أو لغير معين موصوف بأمر زائد على الحقيقة الشاملة لجنسه.

مثاله: قولنا "أعط هذا الطالب" أو "أعط الطالب الطويل" فقد قيدنا الطالب الأول بتعيينه بالإشارة إليه، وقيدنا الطالب الثاني بوصفه بالطول الذي أخرجه عن بقية الطلاب.

الإطلاق والتقييد النسبي

الإطلاق والتقييد قد يجتمعان معا في لفظ واحد باعتبار الجهتين، أي: قد يكون اللفظ مطلقا بالنسبة لشيء، ومقيدا بالنسبة لشيء آخر.

مثل قوله تعالى: ﴿رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ فإن الرقبة قد قيدت من جهة الدين بالإيمان، وأطلقت من جهة ما سوى الإيمان من الأوصاف الأخرى كالطول والقصر والبياض والسواد..الخ، فالآية مطلقة في كل رقبة مؤمنة وفي كل كفارة مجزئة، مقيدة بالنسبة إلى مطلق الرقاب ومطلق الكفارات.

وكما يسمى اللفظ مطلقا من وجه ومقيدا من وجه آخر، فكذلك هو الشأن في الفعل، فإنه يكون مطلقا من وجه ومقيدا من وجه آخر، والفعل إنما يسمى مطلقا بالنظر إلى عدم تقييده بما هو ضرورة فيه، فيكون مطلقا إذا لم يقيد بفعله بزمن معين أو بمكان معين أو بآلة معينة أو بمفعول معين، فمثلا لو قال السيد لعبده: "اقتل كافرا" فإنه مطلق، إذ يستطيع أن يقتل في أي زمان شاء، وفي أي مكان، وبأي آلة، ويستطيع أن يقتل أي كافر شاء، فهو مطلق بالنسبة إلى الزمان والمكان والآلة والشخص فلا يدل هذا اللفظ على شيء منها معين، لكنه مقيد من جهة أخرى وهي أنه لا يقتل إلا كافرا.

أقسام ورود المطلق مع المقيد

إذا ورد في الشرع مطلق ومقيد فلا يخلو:

1- إما أن يتحدا في الحكم والسبب.
2- وإما أن يتحدا في الحكم، ويختلفا في السبب.
3- وإما أن يختلفا في الحكم.

القسم الأول: اتحادهما في الحكم والسبب

مثاله: روي عن النبي ﷺ أنه قال: (لا نكاح إلا بولي وشهود) مع قوله ﷺ: (لا نكاح إلا بولي مرشد وشاهدي عدل) فالحديث الأول مطلق، حيث لم يشترط في الولي توفر صفة الرشد، و لم يشترط في الشاهدين العدالة. والحديث الثاني مقيد، حيث اشترط في الولي توفر صفة الرشد وتوفر صفة العدالة في الشاهدين. وسبب المطلق والمقيد متحد وهو النكاح، وحكمهما هو نفيه إلا بتوفر الولي والشاهدين. وقد اختلف العلماء في ذلك: هل يحمل المطلق على المقيد؟ على مذهبين:

1- **المذهب الأول:** أن المطلق يجب أن يحمل على المقيد في حالة اتحادهما في الحكم والسبب، وذهب إلى ذلك جمهور العلماء، واستدلوا بقولهم: إن الجمع بين الدليلين أولى من إعمال أحدهما وترك الآخر.

2- **المذهب الثاني:** أن المطلق لا يحمل على المقيد في حالة اتحادهما في الحكم والسبب، وهذا قول أكثر الحنفية، واستدلوا بقولهم: إن المقيد أورد زيادة شرط أو صفة على المطلق، فيكون التقييد زيادة على الإطلاق، والزيادة على النص نسخ عندنا، فلو حمل المطلق على المقيد لكان ذلك نسخا للمطلق، والنسخ على خلاف الأصل، فيجب الأخذ بالمطلق.

وأجاب الجمهور عن هذا من وجهين:

الوجه الأول: أنا لا نسلم بأن الزيادة على النص نسخ، بل هي زيادة بيان له، فلا تقتضي إبطاله، بل تقتضي ترسيخه وتوكيده.

الوجه الثاني: لا نسلم بأن المطلق نص فيما دل عليه من معنى العموم، بل هو ظاهر فيه، والدليل على ذلك قول الله تعالى: ﴿فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ فإن إطلاق الرقبة هنا من غير تقييد بصفة الإيمان ليس نصا في إجزاء الرقبة الكافرة، بل هو ظاهر في إجزائها مع تجويز ورود الدليل على تقييده بالمؤمنة، فإذا ورد المقيد بذلك كان صريحا على اشتراط الإيمان في الرقبة المكفر بها، وحينئذ يجب تقديمه كما يجب تقديم الخاص على العام.

القسم الثاني: اتحادهما في الحكم، واختلافهما في السبب

مثاله: قال الله تعالى في كفارة الظهار ﴿فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبۡلِ أَن يَتَمَآسَّاۚ﴾ وقال في كفارة القتل ﴿فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤۡمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهۡلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُواْۚ﴾ ففي الأولى مطلق وهو عتق رقبة في كفارة الظهار، وفي الآية الثانية مقيد وهو عتق رقبة مؤمنة في كفارة القتل، والحكم متحد فيهما وهو وجوب عتق رقبة، وسببهما مختلف حيث إن سبب عتق الرقبة في المطلق هو

الظهار، وسبب عتق الرقبة في المقيد هو القتل، فهل يحمل المطلق على المقيد أو لا؟ اختلف في ذلك على مذهبين:

1- **المذهب الأول**: أن المطلق لا يحمل على المقيد، بل يحمل المطلق على إطلاقه، وقد روي عن الإمام أحمد ما يدل على هذا المذهب وهو مذهب كثير من الحنابلة وقول أكثر الحنفية وبعض الشافعية، وبناء على هذا المذهب لا يشترط في الرقبة الإيمان في كفارة الظهار، ويشترط ذلك في كفارة القتل فقط، وقالوا:

أ- إن حمل المطلق على المقيد تحكم محض، حيث إنه مخالف لوضع اللغة، إذ لم يكن بين المطلق والمقيد أي علاقة، فلم يتعرض القتل الوارد في قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ للظهار الوارد في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُظَـٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُواْ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا﴾ فكيف يرفع التقييد الوارد في الآية الأولى الإطلاق الوارد في الآية الثانية؟ حيث إن سبب عتق الرقبة في الآية الأولى يختلف عن سبب عتق الرقبة في الآية الثانية، وكل سبب له شروط وواجبات تختلف عن شروط وواجبات السبب الآخر.

ب- أن حمل المطلق على المقيد إذا اختلف السبب فيهما يفضي إلى الحمل على المتناقضيْن، وذلك حين يكون للمطلق الواحد مُقَيَّدان مختلفان، كما هي الحال في صيام كفارة اليمين المطلق عن التقييد، مع صيام الظهار المقيد بالتتابع وصيام متعة الحج المقيد بالتفريق.

فإذا حمل المطلق في كفارة اليمين على الصيامين المقيدين في كفارة الظهار وفي متعة الحج أفضى ذلك إلى حمل المطلق على نقيضين، وذلك غير جائز.

2- **المذهب الثاني**: أن المطلق يحمل على المقيد، ذهب إلى ذلك كثير من الحنابلة وعلى رأسهم القاضي أبو يعلى، وبعض المالكية وكثير من الشافعية وهو رواية عن الإمام أحمد وقول بعض المعتزلة، وبناء على هذا المذهب فإنه يشترط في الرقبة الإيمان في كفارة الظهار وكفارة القتل، واستدلوا على هذا بـــ:

أ- أن الله تعالى قال: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ وقال في المداينة: ﴿وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾ فالله ﷻ في الآية الثانية لم يقيد الشاهدين بصفة العدالة،

فكان مطلقا، وقيد الشاهدين بصفة العدالة في الآية الأولى فكان مقيدا، ومعروف أنه لا تقبل شهادة إلا من عدل.

ب- أن حمل المطلق على المقيد هو لغة العرب، فالعرب تطلق الحكم في موضع وتقييده في موضع آخر، كما في قول الشاعر:

نَحْنُ بِمَا عِنْدَنَا وأَنْتَ بِمَا ... عِنْدَكَ رَاضٍ وَالرَّأْي مُخْتَلِفُ

ويعني: نحن بما عندنا راضون

وقول الآخر:

وما أدْرِي إذا يَمَّمْتُ أرضًا ... أُريدُ الخَيْرَ أَيُّهما تَلِيني

أَأَلْخَيْرُ الذي أنا أبْتَغِيه أم ... الشَّرِّ الذي هو يَبْتَغِيني

أي: أريد الخير وأتقي الشر.

القسم الثالث: اختلافهما في الحكم

فهذا لا يحمل المطلق على المقيد سواء اتحد سببهما أو اختلف.

فمثال اختلاف حكمهما واتحاد سببهما: تقييد الصوم بالتتابع في كفارة اليمين، كقوله: (فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام متتابعات) على قراءة ابن مسعود ﵁ وإطلاق الطعام فيها.

فهنا حكمها مختلف: وهو الإطعام والصوم.

وسببهما متحد وهو: كفارة اليمين

ومثال اختلاف الحكم واختلاف السبب: أن يأمره بالصيام مقيدا بالتتابع في كفارة اليمين، ويأمره بالإطعام في كفارة الظهار مطلقا.

فهنا حكمهما مختلف وهو الإطعام والصوم.

وسببهما مختلف: حيث إن سبب الصيام اليمين، وسبب الإطعام الظهار.

والدليل على عدم حمل المطلق على المقيد إذا اختلف الحكم أن إلحاق المطلق بالمقيد وحمله عليه هو ضرب من ضروب القياس، والقياس يشترط فيه اتحاد الحكم بين المقيس والمقيس عليه، ومع اختلاف الحكم في المطلق والمقيد يكون هذا الشرط مفقودا، وحينئذ يكون القياس فيهما قياسا مع قيام الفارق وهو باطل.

باب في الفحوى والإشارة

دلالة اللفظ على الحكم الشرعي تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

1- القسم الأول: أن يدل اللفظ على الحكم بصيغته ومنظومه، وهو الذي دلالته تكون بصريح صيغته ووضعه، وهذا على أنواع، وهي: النص، والظاهر، والمجمل، والمبين، والأمر، والنهي، والعام، والخاص، والمطلق، والمقيد.

2- القسم الثاني: أن يدل اللفظ على الحكم بفحواه ومفهومه، وهذا على خمسة أضرب: دلالة الاقتضاء، دلالة الإيماء، دلالة التنبيه (مفهوم الموافقة)، دلالة الخطاب (مفهوم المخالفة)، دلالة الإشارة.

3- القسم الثالث: أن يدل اللفظ على الحكم بمعناه ومعقوله، وهو القياس.

الضرب الأول: دلالة الاقتضاء

تعريف دلالة الاقتضاء

دلالة الاقتضاء هو ما يكون من ضرورة اللفظ وليس بمنطوق به.

ومعناه: أي أن الكلام لو اقتصر فيه على مجرد لفظه لم يكن مستقيما، فتدعو الضرورة إلى إضمار لفظ لم ينطق به المتكلم، من أجل استقامة ذلك الكلام.

وقيل: هو دلالة اللفظ على معنى لازم مقصود للمتكلم يتوقف عليه صدق الكلام، أو صحته العقلية، أو الشرعية.

ويجوز أن يلقب هذا الضرب بالإضمار، إذ الكلام لا يستقيم إلا بهذا الإضمار، وبدونه إما أن يكون الكلام مصادما للواقع، وإما أن يكون مخالفا للشرع، وإما أن يكون مناقضا للعقل.

القسم الأول: ما يتوقف عليه صدق الكلام

أي: ما يتوقف عليه صدق الكلام، فلولا تقديره مقدما لكان معنى الكلام كذبا، ومخالفا للوقع والحقيقة.

مثاله قوله ﷺ: (لا عمل إلا بنية) فإن ظاهر هذا الحديث يدل على عدم وجود صورة العمل إلا بنية، وهذا لا يطابق الواقع، لأن صورة الأعمال كالصلاة وغيرها يمكن وجودها بلا نية، والرسول ﷺ وهو المعصوم لا يخبر إلا حقا وصدقا، فلا بد لصدق هذا الكلام من تقدير محذوف، فتعين أن نقدر –مقدما– شيئا زائدا على الذي استفدناه من دلالة عبارة النص، وهو: صحيح، فيكون تقدير الكلام: لا عمل صحيح إلا بنية.

مثال آخر: قوله ﷺ: (إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه) فإن ظاهر هذا يدل على أن كلا من الخطأ والنسيان قد وضعا عن الأمة وأنهما لا يقعان في الأمة، وهذا لا يطابق الواقع، وعلى هذا لا بد لصدق هذا الكلام من تقدير محذوف، فتعين أن نقدر –مقدما– شيئا زائدا عن الذي استفدناه عن طريق دلالة عبارة النص وهو: الإثم، فيكون تقدير الكلام بعد هذا: إن الله وضع عن أمتي إثم الخطأ، وإثم النسيان، وإثم ما استكرهوا عليه.

القسم الثاني: ما يتوقف عليه صحة الكلام شرعا

مثاله قوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ فهذا يدل على أن المسافر يصوم عدة من أيام أخر سواء صام في سفره أو لم يصم، ولكن الشرع دل على أن المسافر إذا أفطر في سفره فعليه القضاء في أيام أخر، أما إذا صام في سفره فلا موجب للقضاء عليه، فيكون التقدير لأجل تصحيح الكلام شرعا: أو على سفر فأفطر فعدة من أيام أخر.

مثال آخر: قول الإنسان لمن يملك عبدا: "أعتق عبدك عني وعلي ثمنه" فإن هذا تصرف قولي، فما دل بعبارة نصه لا يصح شرعا إلا بتقدير بيع سابق، إذ لا يجوز شرعا عتق عبد الغير بدون ولاية أو وكالة، وعلى ذلك: تتوقف صحة هذا التصرف شرعا على ثبوت ملك مريد العتق أو لا، والشيء الذي يتصور ناقلا لملكية العبد إلى من أراد عتقه هو البيع، فهذا هو

المعنى الذي قصده مريد العتق، ولو لم ينطق به، لأنه قد فهم من مضمون قوله بدليل ذكر الثمن، فصار تقدير الكلام: بع عبدك هذا عليَّ بألف ريال -مثلا- وكن وكيلا عني في عتقه.

القسم الثالث: ما يتوقف عليه صحة الكلام عقلا

مثاله: قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمۡ أُمَّهَٰتُكُمۡ﴾ فإن العقل يمنع من إضافة التحريم إلى ذات الأمهات، فوجب إضمار فعل يتعلق به الحكم -وهو التحريم- وهو هنا: الوطء، نظرا إلى أنه يقتضيه.

مثال آخر: قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةُ﴾ فإن العقل يمنع من إضافة الحكم -وهو التحريم- إلى ذات الميتة، فوجب عقلا إضمار فعل يتعلق به التحريم، وهو: الأكل.

الضرب الثاني: دلالة الإيماء

تعريف دلالة الإيماء

وهي دلالة اللفظ على لازم مقصود للمتكلم لا يتوقف عليه صدق الكلام ولا صحته عقلا أو شرعا، في حين أن الحكم المقترن لو لم يكن للتعليل لكان اقترانه به غير مقبول ولا مستساغ. فذكر الحكم مقرونا بوصف مناسب يفهم منه أن علة ذلك الحكم هو ذل الوصف.

مثاله: قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا﴾ فإن الحكم وهو قطع يد السارق رتبه الشارع على السرقة، فيفهم من ذلك أن السرقة نفسها هي علة ذلك الحكم وهو القطع.

مثال آخر: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلۡأَبۡرَارَ لَفِي نَعِيمٖ ١٣ وَإِنَّ ٱلۡفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٖ ١٤﴾ فالله تعالى حين أضاف النعيم إلى الأبرار، والجحيم إلى الفجار، لم ينص سبحانه على أن "البر" هو علة "النعيم"، وأن "الفجور" هو علة الجحيم بالمنطوق الصريح، إلا أن العقل يسبق إليه هذا الفهم

من فحوى الكلام نتيجة إضافة الحكم إلى وصفه المناسب، فيدرك بذلك أن الأبرار استحقوا النعيم لبرهم، وأن الفجار استحقوا الجحيم لفجورهم.

مثال آخر: قول القائل: "أكرم العلماء وأهن الفساق" يفهم منه: أن إكرام العلماء لعلمهم، وإهانة الفساق لفسقهم.

وهذا الضرب قد سماه بعض العلماء بالإشارة وبعضهم سماه بفحوى الكلام وبعضهم سماه بلحن الكلام.

الضرب الثالث: دلالة التنبيه

تعريف دلالة التنبيه

وهو فهم الحكم في المسكوت من المنطوق بدلالة سياق الكلام ومقصوده ومعرفة وجود المعنى في المسكوت بطريق الأولى.

مثاله: فهم تحريم الضرب والشتم والقتل من قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ فالمسكوت عنه وهو الضرب والشتم والقتل قد فهمنا حكمه من المنطوق به وهو تحريم مجرد التأفيف، فإن الحكم المفهوم من اللفظ في محل السكوت موافق للحكم المفهوم في محل النطق، فإذا كان مجرد التأفيف قد حرم، فمن باب أولى أن يحرم ما هو أشد إيلاما منه وهو: الشتم والضرب والقتل.

ويشترط في إلحاق الأعلى بالأدنى أن يتفقا بالمعنى الجامع بينهما، والدليل أن قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ سيقت لتعظيم الوالدين واحترامهما والتفاني في طاعتهما، فلولا معرفتنا لذلك لما فهمنا منع القتل والضرب والشتم من منع التأفيف، لأنه قد يأمر السلطان بقتل ملك آخر ينازعه في الملك فيقول: "لا تقل له أف لكن اقتله".

أسماؤه

1- مفهوم الموافقة: ووجه الموافقة هنا: أن الحكم في الأعلى لا يخالف الحكم في الأدنى، بل يوافقه ويتواطأ معه، فإن تحريم القتل والضرب والشتم في حق الوالدين لا يخالف حرمة التأفف منهما والانتهار لهما، بل التحريمان يصبان في مصب واحد، وهو تعظيم حق الوالدين.

2- فحوى اللفظ: إذ الحكم في الأعلى لم يؤخذ مباشرة من منطوق اللفظ، بل أخذ من فحواه ودلالته.

الاختلاف في تسميته قياسا

1- **المذهب الأول:** أنه يسمى قياسا: وهذا مذهب أكثر الشافعية وعلى رأسهم الإمام الشافعي، ومنهم فخر الدين الرازي وأبو إسحاق الشيرازي وإمام الحرمين، وقد ذهب لهذا من الحنابلة أبو الحسن الخرزي، وذلك لأن حقيقة التنبيه هي إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به في الحكم لاجتماعهما في المقتضي وهو الجامع بينهما، وهذه الحقيقة هي بعينها حقيقة القياس، إذ القياس يقوم على أربعة أركان وهي: الفرع والأصل وحكم الأصل والعلة الجامعة، وهذه الأركان جميعها موجودة في "التنبيه" فالفرع فيه هو المسكوت عنه، والأصل فيه هو المنطوق به، وحكم الأصل ما تضمنه المنطوق من وجوب أو حرمة، والعلة الجامعة فيه هي المعنى الذي عُقل في الأصل وهو المنطوق به.

فمثلا: في إلحاق إحراق مال اليتيم بأكله اجتمع فيه الأركان السابقة وهي:

الأصل: أكل مال اليتيم، الفرع: إحراقه أو تضييعه، العلة: إتلاف مال اليتيم، الحكم: أن إحراقه أو تضييعه محرم كما محرم أكله.

كما أن قول الرسول ﷺ: (لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان) حيث منع القاضي من القضاء لأجل الغضب الذي يمنع كمال الفكر والتركيز على القضية فإنه

يقاس على ذلك: الجوع، لاشتراك الغضب والجوع في علة واحدة وهي أن كلا منهما يمنع من كمال الفكر في القضية، فعندنا أربعة أركان:

الأصل: الغضب، الفرع: الجوع، العلة: إشغال الفكر، الحكم: أن القاضي يمنع من القضاء وهو جائع كما منع منه وهو غضبان.

2- **المذهب الثاني**: لا يسمى قياسا، ذهب إلى ذلك كثير من الحنابلة كالقاضي أبي يعلى، والحنفية، وأكثر المالكية، وبعض الشافعية منهم الآمدي وابن السبكي، واستدلوا بقولهم: إن الحكم الثابت بدلالة التنبيه مستند في فهمه إلى المناط اللغوي وهو المعنى المقصود من الحكم المنصوص عليه، فلم يتوقف فهمه على الاجتهاد والاستنباط والتأمل الدقيق، بل إن عند سماع اللفظ والنص يتنبه الذهن من العارف باللغة فينتقل مباشرة المنطوق إلى المسكوت انتقالا ذهنيا، بدون الحاجة إلى مقدمات شرعية أو استنتاجية، فمثلا: لما قال تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ سبق إلى الفهم مباشرة تحريم الضرب والشتم والقتل وغيرها من جميع أنواع الإيذاء، لأنا عرفنا أن الباعث على إيراد لفظ هذه الآية وهو منع الأذى عن الوالدين وتعظيمهما فيكون منع الضرب والشتم والقتل أولى بالحكم.

والخلاف في كون "التنبيه" يسمى قياسا أو لا يسمى بذلك، إنما هو خلاف لفظي، فعند أصحاب المذهب الأول يسمى قياسا، وعند أصحاب المذهب الثاني يسمى دلالة لفظية، وهذا خلاف في عبارة لا تنهض به ثمرة علمية، فهو خلاف صوري لا حقيقي، ومما يدل على هذا أن أصحاب المذهب الأول الذين سموا التنبيه قياسا مسلمون بأن الحكم المسكوت عنه حكم قاطع لا مجال للظن فيه، كما هو الشأن عند أصحاب المذهب الثاني الذين لم يسموه قياسا، بل جعلوا حكم المسكوت ثابتا بدلالة النص، وحينئذ يكون المعنى محل اتفاق بين الفريقين، ولا مشاحة في الاصطلاح بعد الاتفاق على المعنى.

أقسامه من حيث القطعية والظنية

1- القطعي: وهو ما كانت العلة في المسكوت عنه جلية واضحة متفقا عليها، فالعلة أدركت من النص لغة بحيث لا يشك فيها أحد من أهل اللغة والشرع، وكانت متحققة في الواقعة التي تناولها النص ومحققة أيضا في الواقعة التي لم يتناولها النص، فإن النص دل ونبه على ثبوت حكمه لهذه الواقعة الجديدة دلالة قطعية، سواء كانت مساوية للواقع المنصوص عليها في الحكم كآية أكل مال اليتيم، أم أولى منها بالحكم كآية التأفيف.

2- الظني: وهو ما كانت العلة في المنصوص عليه غير واضحة أو وجودها في المسكوت عنه خفيا.

مثال ذلك قولهم: "إذا رُدَّت شهادة الفاسق فالكافر أولى، لأن الكفر فسق وزيادة"، فهنا ردت شهادة الكافر لهذه العلة، لكن هذه العلة غير مقطوع بها، لأنه يحتمل أن يكون الكافر يتحرى الصدق والأمانة وهو يتصف بالعدالة في دينه فتقبل شهادته، في حين أن المسلم الفاسق لا تقبل شهادته لفسقه، لأن شرط قبول الشهادة العدالة وهي غير موجودة في الفاسق وموجودة في الكافر.

الضرب الرابع: دليل الخطاب

تعريف دليل الخطاب

وهو الاستدلال بتخصيص الشيء بالذكر على نفي الحكم عما عداه.

ويسمى مفهوم المخالفة لأنه استنتاج مجرد غير مستند إلى منطوق، فيكون مفهوما، فالمفهوم منه يخالف المنطوق به.

أمثلته:

المثال الأول: قوله تعالى في الصيد في حال الإحرام في الحج: ﴿وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ فالمنطوق به هنا: أن من قتل شيئا وهو محرم متعمدا فيجب عليه المثل، ومفهوم المخالفة: أن من قتل شيئا وهو محرم خطأ فلا يجب عليه شيء.

المثال الثاني: قوله ﷺ: (في سائمة الغنم زكاة) فالمنطوق هنا وجوب الزكاة في الغنم السائمة، والمفهوم: عدم وجوب الزكاة في الغنم المعلوفة.

المثال الثالث: قوله ﷺ: (الثيب أحق بنفسها من وليها) فالمنطوق هو: أن الثيب أحق بنفسها في أمر النكاح، والمفهوم: أن غير الثيب وليها أحق منها في أمر النكاح.

حجية دليل الخطاب

لقد اتفق العلماء على أن دليل الخطاب "مفهوم المخالفة" حجة في كلام الناس ومصنفاتهم، أما في كلام الشارع فقد اختلفوا في حجيته على مذهبين:

1- **المذهب الأول**: أنه حجة في نصوص الشارع وغيرها، واعتبروا ذلك دليلا يستدل به على إثبات الأحكام الشرعية، ذهب إلى ذلك الأئمة الثلاثة مالك والشافعي وأحمد وأكثر أصحابهم، وأكثر المتكلمين، وجماعة من الفقهاء، وأبو الحسن الأشعري وبعض أهل العربية منهم أبو عبيد القاسم بن سلام، وهو مذهب الجمهور من العلماء، واستدلوا بأدلة من أهمها دليلان:

أ- أن الفصحاء من أهل اللغة واللسان قد فهموا من تعليق الحكم على شرط أو على وصف انتفاء الحكم عما عداه، وهذا يدل عليه وقائع كثيرة منها:

- ما روى يعلى بن أمية ﵁، قال: قلت لعمر بن الخطاب ﵁ ألم يقل الله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي ٱلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُواْ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ﴾ فقد أمن الناس؟، فقال: عجبت مما عجبت منه، فسألت رسول الله ﷺ فقال: (صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته) ففهما من تعليق إباحة القصر على حالة الخوف وجوب الإتمام حالة الأمن وعجبا من ذلك.

- ولما قال النبي ﷺ: (يقطع الصلاة الكلب الأسود) قال عبد الله بن الصامت لأبي ذر رضي الله عنه: ما بال الأسود من الأحمر من الأصفر؟ فقال: سألت رسول الله ﷺ كما سألتني فقال: (الكلب الأسود شيطان)، ففهما من تعليق الحكم على الموصوف بالسواد انتفاءه عما سواه.
- ولأن النبي ﷺ لما سئل عما يلبس المحرم من الثياب، فقال: (لا يلبس القميص ولا السراويل ولا البرانس) فلولا أن تخصيصه المذكور بالذكر يدل على إباحة لبس ما سواه لم يكن جوابا للسائل عما يجوز للمحرم لبسه.

ب- أن الشارع لا يتلفظ بلفظ إلا لحاجة وفائدة، ولا فائدة لذكر الشيء وتخصيصه إلا لأن المسكوت غير مساو له، فمثلا قوله ﷺ: (في الغنم السائمة زكاة) فهنا وصف الغنم التي تجب فيها بالسوم، فلو كان حكم الغنم السائمة والمعلوفة سواء في وجوب الزكاة لما كان لذكر وتخصيص الغنم السائمة فائدة، ولو كان حكم وجوب الزكاة عاما وشاملا للقسمين لقال: (في الغنم زكاة) وهو مناسب لما وصف النبي ﷺ من أنه أوتي جوامع الكلم فهو أخصر في الكلام وأبلغ، إلا أنه ترك هذا الاختصار مع الحاجة إليه وأطال الكلام حيث أضاف لفظ السائمة، فلا بد أن يكون لهذه الإضافة وهذا التطويل فائدة، ولا فائدة له إلا بيان أن المسكوت عنه –وهي الغنم المعلوفة– غير مساو للمذكور –وهي الغنم السائمة– في الحكم.

2- **المذهب الثاني:** أنه ليس بحجة في كلام الشارع وخطاباته، وهو مذهب الإمام أبي حنيفة وأصحابه، كما ذهب إلى ذلك طائفة من المتكلمين كأبي الحسن التميمي من الحنابلة، وابن سريج من الشافعية، وبعض المالكية، وكثير من المعتزلة، كما أنه مذهب ابن حزم، واستدلوا بأدلة خمسة:

أ- أنه يحسن الاستفهام، وحسن الاستفهام يدل على أن ذلك غير مفهوم، فلو قال: "أخرج الزكاة عن ماشيتك السائمة" حسن أن يقول: "هل أخرجها عن المعلوفة؟"، ومن قال: "من ضربك عامدا فاضربه" حسن أن يقول: "فإن ضربني خاطئا هل أضربه؟".

ب- أنه ثبت بالاستقراء أن العرب تعلق الحكم على الصفة مع تحقق المساواة بين المسكوت عنه والمنطوق به، بمعنى أن المسكوت عنه لم يُفد حكما جديدا مغايرا لحكم المنطوق، والدليل على ذلك ثبوته في القرآن الكريم:

- كما في قوله تعالى: ﴿وَرَبَـٰٓئِبُكُمُ ٱلَّـٰتِي فِي حُجُورِكُم﴾ فإن الله تعالى في هذه الآية الكريمة علق الحكم وهو تحريم بنات الزوجات على الصفة وهي كونهن في الحجور، والحكم المسكوت عنه مساو للحكم في المنطوق به، وذلك أن بنت الزوجة محرمة سواء أكانت في الحجر أم لم تكن فيه.
- وكذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيۡكُمۡ إِن كَانَ بِكُمۡ أَذًى مِّن مَّطَرٍ أَوۡ كُنتُم مَّرۡضَىٰٓ أَن تَضَعُوٓاْ أَسۡلِحَتَكُمۡۖ﴾ فالله سبحانه في هذه الآية الكريم علق الحكم وهو نفي الجناح في وضع السلاح على الصفة وهي الأذى الحاصل بسبب المطر أو المرض، والحكم المسكوت عنه مساو للحكم في المنطوق به، وذلك أن وضع الأسلحة لا حرج فيه وإن لم يكن هناك أذى من مطر أو مرض.

فإذا ثبت أن المسكوت عنه مساو في الحكم للمنطوق به وأنه موافق له، وثبت في مواطن أخرى أن المسكوت عنه يخالف المنطوق به، تبين أن المسكوت عنه يحتمل الموافقة للمنطوق به، كما يحتمل المخالفة له، ويحتمل المساواة له وعدمها، ومع هذا الاحتمال فإن القول بجعل المسكوت عنه -وهو دليل الخطاب- حجة في نفي الحكم في غير المنطوق به دعوى بلا دليل لعدم وجود المرجح.

ت- قياس الحكم المعلق بالصفة -وهو المعبر عنه بدليل الخطاب- على الحكم المعلق باللقب والاسم العلم، فكما أن الحكم المعلق على اللقب والاسم العلم لا يدل على اختصاص الحكم باللقب والاسم ونفيه عما عداهما، إذ لو دل على ذلك لأفضى إلى محذور شرعي قد يصل إلى درجة الكفر، والدليل على ذلك أنه يلزم من قول القائل: "زيد عالم" حصر العلم في زيد ونفيه عما سواه، وذلك كفر لما يترتب عليه من نفي العلم عن الله تعالى، كما يلزم من

قول القائل: "محمد رسول الله" حصر الرسالة في نبينا محمد ﷺ ونفيها عما عداه من سائر الرسل عليهم السلام.

ث- قياس إخبار العرب عن الموصوف بصفة على إخبارهم عن العلم بلفظ الوحدة أو التثنية، فكما أن العرب إذا قالت: "قام زيد" لم يدل ذلك على انتفاء القيام في حق غيره، وإذا قالت: "قام الزيدان" لم يدل ذلك على انتفاء القيام في حق غيرهما، فكذلك إذا قالت "قام الطويل" لم يدل ذلك على انتفاء القيام في حق غيره.

ج- أن تخصيص المنطوق به بالذكر له عدد من الفوائد إضافة إلى فائدة تخصيص الحكم به، ومن تلك الفوائد ما يلي:

- الفائدة الأولى: توسعة مجاري الاجتهاد لينال المجتهد فضيلته، فلو أن الشارع نص على بيان حكم المنطوق وحكم المفهوم فقال مثلا: "في الغنم السائمة زكاة، وغير السائمة لا زكاة فيها" لما بقي مجال للاجتهاد إذ الكل منصوص عليه، بخلاف ما لو اكتفى الشارع بذكر الحكم في المنطوق دون المفهوم، كأن يقول: "لا تقبل شهادة الفاسق" فإن للمجتهد حينئذ مجال في البحث والنظر ليصل بعد ذلك إلى حكم المسكوت عنه وهو الكافر.
- الفائدة الثانية: الاحتياط على المذكور بالذكر كيلا يفضي اجتهاد بعض الناس إلى إخراجه من عموم اللفظ بالتخصيص، فلو قال الشارع مثلا: "في الغنم زكاة" ولم يخصص السائمة بالذكر لجاز لأي مجتهد أن يخرج السائمة عن العموم بالاجتهاد الذي ينقدح له.
- الفائدة الثالثة: تأكيد الحكم في المسكوت، فإذا قد ذكر الحكم وهو معلق بتلك الصفة وذلك المعنى، فإذا وجدت تلك الصفة وذلك المعنى في المسكوت عنه بصورة أقوى فإن حكم المنطوق به يكون للمسكوت من باب أولى مثل ما سبق في دلالة التنبيه.
- الفائدة الرابعة: معانٍ لا يطلع عليها لكونها من الحكم الخفية التي استأثر الله بها في علمه.

قسم المؤلف درجات أدلة الخطاب إلى قسمين:

القسم الأول: ما لا يعتبر من دليل الخطاب

الصورة الأولى: تقديم النفي على إلا

مثل: "لا عالم إلا زيد"، ولقد اختلف العلماء فيه على مذهبين:

1- **المذهب الأول:** أن الاستثناء من النفي إثبات، فالمثال السابق يدل على نفي كل علم سوى زيد، وإثبات كون زيد عالما، وهذا مذهب الجمهور وأكثر منكري دليل الخطاب، قالوا: إن هذا صريح في الإثبات والنفي، فمن قال: "لا إله إلا الله" مثبت للإلهية لله سبحانه ناف لها عمن سواها، وقولهم "لا سيف إلا ذو الفقار" و "لا فتى إلا علي" نفي وإثبات يقينا، لأن الاستثناء من النفي إثبات، ومن الإثبات نفي، فهذا من صريح اللفظ لا من مفهومه.

2- **المذهب الثاني:** أن الاستثناء من النفي ليس بإثبات، واستدلوا بقولهم إن من قال "لا عالم إلا زيد" يكون ناطقا بالمستثنى –وهو زيد– وأما المستثنى منه –وهو لا عالم– فهو ساكت عنه، وحينئذ يكون الخارج بقوله "إلا" وهو زيد غير داخل في الكلام الأول وهو المستثنى منه، وإذا كان الخارج ب"إلا" غير داخل في الكلام الأول بقي الكلام محصورا في المستثنى منه، والمستثنى لم يتعرض له بنفي ولا بإثبات، فإن القائل: "لا عالم إلا زيد" مؤداه: "العالم زيد" فهذا هو المنطوق به على الحقيقة، وكونه يقول: "العالم زيد" فإنه بهذا القول لم يتعرض لغير زيد بنفي صفة العلم عنه أو إثباتها له، وإذا كان الأمر كذلك فإن مفهوم الحصر ب"إلا" لا دلالة له ولا حجة فيه.

الصورة الثانية: الحصر بإنما

مثل قوله ﷺ: (إنما الولاء لمن أعتق)، وقوله: (إنما الأعمال بالنيات)، وقوله: (إنما الربا في النسيئة)، فهل تقييد الحكم بهذا اللفظ وهو "إنما" يدل على الحصر وإثبات الحكم ونفيه عما عداه؟ أو أنه لا يدل على الحصر بل يدل على الإثبات فقط ولا ينفي ما عداه، اختلف في ذلك على مذهبين:

1- **المذهب الأول**: أن لفظ "إنما" يدل على الحصر، وإثبات المذكور، ونفي ما عداه، ذهب إلى ذلك كثير من العلماء ونسبه بعضهم إلى الجمهور، واستدلوا بدليلين:

أ- أن لفظة "إنما" موضوعة للحصر والإثبات، تثبت المذكور، وتنفي ما عداه، لأنها مركبة من حرفي نفي وإثبات، فـــ "إن" للإثبات، و "ما" للنفي فتدل عليهما.

ب- أن الحصر هو المفهوم من لفظ "إنما" وهو المتبادر إلى أفهام أهل اللغة منه، فلم تستعمل في موضع من النصوص الشرعية، أو الأشعار العربية إلا ويحسن في النفي والحصر، والأمثلة على ذلك كثيرة منها: مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞۖ﴾، وقوله: ﴿إِنَّمَا يَخۡشَى ٱللَّهَ مِنۡ عِبَادِهِ ٱلۡعُلَمَٰٓؤُاْۗ﴾، وقوله: ﴿إِنَّمَآ أَنَا۠ مُنذِرٞۖ﴾.

2- **المذهب الثاني**: أن تقييد الحكم بلفظ "إنما" لا يدل على الحصر، بل يدل على إثبات الحكم المذكور فقط، ولا يدل على نفي ما عداه، فقول النبي ﷺ: (إنما الولاء لمن أعتق) دال على إثبات الولاء للمعتق فقط، وأما نفي هذا الحكم عمن سوى المعتِق فهو مسكوت عنه لا يتناوله لفظ الحديث، ذهب إلى ذلك أكثر الحنفية، وبعض الشافعية كالآمدي، قالوا: لأن إنما مركبة من "إن" و "ما"، و"إن" للتوكيد و "ما" زائدة كافة، فلا تدل على نفي، كما لو قال "إنما النبي محمد".

الصورة الثالثة: حصر المبتدأ في الخبر

مثل قوله ﷺ: (الشفعة فيما لم يقسم)، وقوله في الصلاة: (تحريمها التكبير وتحليلها التسليم) وقولنا: "العالم زيد"، فهل يدل ذلك على حصر الشفعة فيما لم يقسم وعلى حصر تحريم

الصلاة في التكبير وتحليل الصلاة في التسليم وعلى حصر العالم في زيد؟ اختلف في ذلك على مذهبين:

1- **المذهب الأول**: أن ذلك لا يدل على الحصر، ذهب إلى ذلك أكثر الحنفية والقاضي أبو بكر وجماعة من المتكلمين، قالوا إن الألف واللام الداخلة على المبتدأ لا تفيد الاستغراق والعموم فلا يفيد الحصر، ويكون التقدير في الأمثلة السابقة: بعض الشفعة فيما لم يقسم، وبعض التحريم التكبير، وبعض التحليل التسليم، وبعض العلم عند زيد.

2- **المذهب الثاني**: أن ذلك يفيد الحصر، أي أنه يدل حصر الشفعة فيما لم يقسم، ويدل على حصر التحريم في التكبير، وحصر التحليل في التسليم، وحصر العلم في زيد. وهو ملتحق بالصورة السابقة "الحصر بإنما" لكن هذه الصورة أضعف من الصورة الثانية لتطرق بعض الاحتمالات إليها، ذهب إلى ذلك ابن قدامة والغزالي والكيا الهراسي وبعض الفقهاء، ودليلهم أن التحريم والتحليل والشفعة مبتدأ وهو عام مستغرق لدخول "أل" عليها، وهذا المبتدأ من شروطه أن يكون مساويا للخبر، أو أن يكون خبره أعم منه، وإذا كان الخبر مساويا للمبتدأ، أو أعم منه فيجب أن يكون المبتدأ منحصرا في خبره، وعلى ذلك: فإن التحريم يجب أن ينحصر في التكبير، والتحليل يجب أن ينحصر في التسليم، والشفعة يجب أن تنحصر فيما لم يقسم.

القسم الثاني: ما يعتبر من دليل الخطاب

الدرجة الأولى: مفهوم الغاية

وهو مد الحكم إلى غاية ونهاية محددة بواسطة لفظ "إلى" أو "حتى"، ومن أمثلته قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيۡلِۚ﴾ وقوله تعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥ﴾ وقوله ﷺ: (لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول)، وقد اختلف العلماء في حجة مفهوم الغاية على مذهبين:

1- **المذهب الأول:** أنه حجة، أي أن الحكم إذا قيد بغاية فإن ذلك يدل على نفي الحكم فيما بعد الغاية، ذهب إلى ذلك أكثر المثبتين لمفهوم المخالفة وأقره بعض نفاة المفهوم، قال الإمام الشافعي: (وما جعل الله له غاية فالحكم بعد مضي الغاية فيه غيره قبل مضيها)، وأدلتهم على حجية مفهوم الغاية:

أ- ما سبق ذكره من أدلة حجية مفهوم المخالفة وهما الدليلان: فهم فصحاء أهل اللغة، وقولهم: إن تخصيص الشيء لا بد له من فائدة.

ب- أن لفظ "حتى تنكح" الوارد في الآية الكريمة لا يستقل بنفسه، ولذلك لا يصح الاقتصار عليه لعدم إفادته معنى يحسن السكوت عليه، وإذا كان كذلك فلا بد من أن يتعلق بسابقه وهو لفظ "فلا تحل له" وبمجموع هذين اللفظين المتعلِّق والمتعلَّق به يتم المعنى، كما هو ثابت في الآية الكريمة.

ت- أنه يفهم من قوله: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥ﴾ أنها بعدما تنكح زوجا غيره تحل له، ولهذا يقبح الاستفهام عن ذلك، فلا يقال: "فإن نكحت هل تحل له؟" لأن الجواب قد فهم بدون ذلك، فالسؤال إذن يكون تحصيل حاصل.

ث- أن غاية الحكم في نهايته، ونهايته تعني قطع استمرار العمل به، إذ لو لم تكن غاية و لم تسم نهاية، وحيث انقطع العمل بالحكم بنهاية مدته ثبت العمل بمفهومه المخالف، لأن الضد إذا ارتفع حل محله الضد الآخر، كما هو الشأن في الصيام المغيّا بالليل، فإنه بمجيء الليل يرتفع الصيام ليحل محله الإفطار، وهذا دليل على أن مفهوم الغاية حجة.

2- **المذهب الثاني:** عدم حجية مفهوم الغاية، فالحكم إذا قيد بغاية فإنه لا يدل على نفي هذا الحكم فيما بعد الغاية، ذهب إلى ذلك بعض الحنفية والآمدي وبعض الفقهاء والمتكلمين، ودليلهم أن الحكم إذا ورد مقرونا بغاية فقطْعُ مدته نهاية تلك الغاية، وهذا الحد هو ما تناوله منطوق اللفظ، وأما ما بعد تلك الغاية فهو مسكوت عنه لم يتعرض له المنطوق بنفي ولا إثبات، فيرجع الحكم بعد الغاية إلى ما كان عليه قبل البداية، وذلك اعتبارا لحالة ما بعد الانتهاء بحالة ما قبل الابتداء.

وهو تعليق الحكم على شيء بكلمة "إن"، وذلك كقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمۡلٖ فَأَنفِقُواْ عَلَيۡهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعۡنَ حَمۡلَهُنَّۚ﴾، والمراد هنا الشرط اللغوي، وهو ما دخل عليه أحد الحرفين: "إن" و "إذا" وما يقوم مقامهما. وقد اختلف العلماء في حجية مفهوم الشرط على مذهبين:

1- **المذهب الأول**: أنه حجة، أي أنه يوجد الحكم بوجود الشرط، وينتفي الحكم بعدم الشرط، ذهب إلى ذلك أكثر القائلين بمفهوم المخالفة، وبعض منكري مفهوم المخالفة، وبناء عليه فقوله تعالى في الآية السابقة يفيد عدم وجوب الإنفاق عند عدم الحمل، واستدلوا بدليلي إثبات حجية دليل الخطاب.

2- **المذهب الثاني**: أنه ليس بحجة، ذهب إلى ذلك كثير من العلماء كالغزالي والآمدي والقاضي عبد الجبار وأبي الحسن البصري وأكثر الحنفية والقاضي أبو بكر الباقلاني، ودليلهم هو قياس الحكم المعلق بشرط على الحكم المعلق بشرطين أو علتين، فكما أن الحكم المعلق بشرطين لا ينتفي بانتفاء أحدهما لوجود الشرط الآخر، وكذلك لا ينتفي بانتفاء إحدى العلتين لوجود الأخرى، فكذلك الحكم المعلق على شرط فإن انتفاء شرطه لا يدل على انتفائه في المسكوت عنه، كما لو قال السلطان لقاضيه: "احكم بالمال إذا شهد شاهدان" فإن ذلك لا يمنع من الحكم بثبوت المال بإقرار المدعى عليه أو بالشاهد الواحد واليمين.

وأجاب الجمهور عن هذا بقولهم:

إن تعليق الحكم بشرطين لا يمنع ثبوت الحكم انتفاء أحدهما، إذ كل واحد منهما يقوم مقام الآخر، أما إذا انتفيا معا فإن الحكم ينتفي بانتفائهما لعدم وجود الشرط مطلقا، ومما يدل على ذلك أن الحاكم لو قال لقاضيه: "لا تحكم إلا بشاهدين أو إقرار" جاز له أن يحكم بأحد هذين الشرطين فإذا انتفى الشرطان معا فإنه لا يجوز له حينئذ أن يحكم بشيء، وتجويزنا للحكم بالإقرار أو بالشاهد الواحد واليمين بخير الواحد في مقابل قوله تعالى: ﴿وَٱسۡتَشۡهِدُواْ شَهِيدَيۡنِ مِن رِّجَالِكُمۡۖ﴾ لأن ذلك من قبيل التخصيص، وليس من قبيل النسخ.

وذلك مثل قوله: (في الغنم السائمة زكاة) فلفظ "الغنم" اسم عام حيث إنه يشمل السائمة وغير السائمة، وبحكم هذا العموم يكون اللفظ شاملا للسائمة والمعلوفة، فلما قرن هذا اللفظ العام بالوصف الخاص وهو "السائمة" خرج لفظ "الغنم" من العموم إلى الخصوص، بحيث أصبحت الزكاة واجبة في السائمة بوجه خاص دون المعلوفة.

ومثاله كذلك قوله ﷺ: (من باع نخلا بعد أن تؤبر فثمرته للبائع) فلفظ "النخل" عام يشمل المؤبر وغير المؤبر، فلما اقترنت به صفة "التأبير" قُصر الحكم على هذه الصفة فقط دون الأخرى.

ولقد اختلف العلماء في حجية ذلك على مذهبين:

1- **المذهب الأول:** أنه حجة، وهو يعتبر صورة من صور مفهوم الصفة، ومفهوم الصفة حجة على مذهب الجمهور، واستدل القائلون بحجيته بقولهم: إن تخصيص الشيء بالذكر وهو معلق بصفة لا بد أن يكون له فائدة، ولا فائدة له إلا أن يكون المسكوت عنه غير مساو للمذكور في الحكم، فلو ساوينا بين الغنم السائمة والمعلوفة لما كان لذكر وصف "السائمة" فائدة، ولو ساوينا النخل المؤبر وبين غير المؤبر لما كان لذكر التأبير فائدة.

2- **المذهب الثاني:** أنه غير حجة، وهو مذهب الحنفية وكثير من الفقهاء والمتكلمين، واستدلوا بما ذكروه من أدلة على عدم حجية مفهوم المخالفة.

وفي معنى هذه الدرجة أن الشارع إذا قسم الاسم إلى قسمين مختلفين، فأناط الحكم بأحدهما، فُهم من ذلك أن الاسم الآخر الذي لم يُنط به ذلك الحكم غير مشمول به، بل له حكم مغاير، وهذا النوع يمكن أن يطلق عليه "مفهوم التقسيم"، مثاله قول النبي ﷺ: (الأيم أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأذن) فتخصيص الأيم بأنها أحق بنفسها يدل على نفيه عن البكر، وتخصيص البكر بالاستئذان يدل على نفيه عن الأيم.

وهذا يسمى مفهوم الصفة، والمراد من ذلك: تعليق الحكم على صفة لا تستقر بل تطرأ أحيانا وتزول أحيانا أخرى، مثل قوله ﷺ: (الثيب أحق بنفسها من وليها)، فهنا اقترن الحكم -وهو كون المرأة أحق بنفسها من وليها- بوصف وهو: "الثيوبة" وهذا الوصف طارئ على المرأة، ولقد اختلف العلماء في حجية مفهوم الصفة على مذهبين:

1- **المذهب الأول**: أن مفهوم الصفة حجة، فإذا عدم وصف الثيوبة في المرأة انتفى الحكم -وهو أحقيتها بنفسها من وليها-، وهذا مذهب أكثر العلماء من الفقهاء والأصوليين الذين أقروا بمفهوم المخالفة، واستدلوا على حجيته بقولهم: إن تخصيص الشيء بالذكر وهو معلق بصفة لا بد أن يكون له فائدة، ولا فائدة له إلا أن يكون المسكوت عنه غير مساو للمذكور في الحكم، فلو ساوينا بين المرأة والثيب والبكر في الحكم لما كان لتخصيص الثيب بوصف "الثيوبة" فائدة.

2- **المذهب الثاني**: أن مفهوم الصفة ليس بحجة، ذهب إلى ذلك الحنفية وأكثر الفقهاء والمتكلمين وبعض الشافعية، وقد اختاره أبو الحسن التميمي من الحنابلة، وأدلتهم على نفي حجية مفهوم الصفة هي أدلتهم على نفي حجية مفهوم المخالفة.

الفرق بينها وبين الدرجة التي قبلها -ذكر الاسم العام مقترنا بصفة خاصة-:

أن المفهوم في الصورة الثانية -وهي ذكر الصفة الخاصة بعد الاسم العام- أقوى في الظهور من الصورة الأولى -وهي تخصيص الوصف الطارئ بحكم معين- وبيان تفاوت القوة في الظهور بين هاتين الصورتين: أن في الصورة الأولى لو اقتصر النبي ﷺ على ذكر "الثيب" فقط في قوله: (الثيب أحق بنفسها من وليها) لتطرق الاحتمال إلى هذا الاقتصار، فقد يقال: إنه ﷺ ذاكر للبكر، وقد يقال: إنه غير ذاكر لها، وهذا الاحتمال بلا شك يضعف جانب الظهور في المفهوم.

وأما الصورة الثانية فإن اللفظ فيها ورد بعموم مُردَف بخصوص، فلم يحتمل المقام إغفال المخصوص لكونه داخلا في عموم اللفظ ابتداء ثم خرج بالتخصيص، ففي قوله ﷺ: (في الغنم السائمة زكاة) كان لفظ "الغنم" عاما، فيدخل في عمومه السائمة والمعلوفة، فلما خص الحكم بأحد الوصفين وهو "السائمة" خرج الوصف الآخر وهو المعلوفة، وبذلك كان ظهور المفهوم في الصورة الثانية أقوى من ظهوره في الصورة الأولى.

الدرجة الخامسة: مفهوم العدد

وهو تقييد الحكم بعدد مخصوص، وذلك كقوله ﷺ في الرضاع: (لا تُحرِّم المصة ولا المصتان)، وقوله في الوضوء من الدم: (ليس الوضوء من القطرة والقطرتين)، وقوله تعالى: ﴿فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةٗ﴾، ولقد اختلف في مفهوم العدد هل هو حجة أو لا على مذهبين:

1- **المذهب الأول**: أن مفهوم العدد حجة، وهذا مذهب القائلين بمفهوم المخالفة، وقد وافقهم على ذلك بعض الحنفية -في هذا المفهوم فقط-، وهو مذهب داود الظاهري وبعض الشافعية، واستدلوا بالدليلين السابقين اللذين استدل بهما القائلون بمفهوم المخالفة، وهما: الأول: أن الصحابة وفصحاء العرب فهموا من تعليق الحكم على عدد مخصوص انتفاء الحكم فيما عداه، ومنه لما نزل قوله تعالى: ﴿إِن تَسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ سَبۡعِينَ مَرَّةٗ فَلَن يَغۡفِرَ ٱللَّهُ لَهُمۡۚ﴾ قال رسول الله ﷺ: (قد خيرني ربي فوالله لأزيدن على السبعين) فأنزل الله تبارك وتعالى: ﴿سَوَآءٌ عَلَيۡهِمۡ أَسۡتَغۡفَرۡتَ لَهُمۡ أَمۡ لَمۡ تَسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ لَن يَغۡفِرَ ٱللَّهُ لَهُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡفَٰسِقِينَ ٦﴾ فالنبي ﷺ فهم أن ما بعد السبعين يخالف حكم ما قبل السبعين. الثاني: أن الحكم لو ثبت فيما زاد على العدد المذكور لم يكن لذكر العدد فائدة.

2- **المذهب الثاني**: أن مفهوم العدد ليس بحجة، ذهب إلى ذلك الإمام أبو حنيفة وأكثر أتباعه وأكثر أصحاب الشافعي والمعتزلة وأكثر الأشعرية وجمهور الظاهرية.

الدرجة السادسة: مفهوم اللقب

وهو تقييد الحكم أو الخبر بالاسم، مثل تخصيص الأشياء الستة بتحريم الربا، واختلفوا في حجيته على مذهبين:

1- **المذهب الأول:** أن مفهوم اللقب حجة، أي أنه إذا قيد الحكم أو الخبر بالاسم علما كان أو اسم جنس يدل على نفي الحكم عما عداه، ذهب إلى ذلك بعض الشافعية كأبي بكر الدقاق وكثير من الحنابلة وبعض المالكية.

2- **المذهب الثاني:** أن مفهوم اللقب ليس بحجة، وهذا مذهب جمهور العلماء وصححه ابن قدامة، واستدلوا بـــ:

أ- أن القول بأن مفهوم اللقب حجة يفضي إلى سد باب القياس، وبسد هذا الباب يتعطل العمل بأصل من أصول الشريعة قد تمهدت حجيته بدلائل ثابتة في كتاب الله تعالى وفي سنة نبيه ﷺ، وما كان كذلك فتعطيل العمل به لا يجوز.

ب- لو كان مفهوم اللقب حجة لكان تنصيص النبي ﷺ على الأعيان الستة يقتضي اختصاصها بتحريم التفاضل فيها دون غيرها من الأعيان الأخرى، وحيث لم يقتصر تحريم التفاضل عليها وحدها، بل جرى في غيرها ما صح إلحاقه به من مطعوم وغيره، ثبت بذلك أن مفهوم اللقب لا دلالة له ولا حجة فيه.

موانع اعتبار مفهوم المخالفة

قال الشنقيطي رحمه الله: لم يذكر المؤلف –رحمه الله– موانع اعتبار مفهوم المخالفة، وله موانع تمنع اعتباره ذكرها الأصوليون، منها:

1- أن يكون تخصيص المنطوق بالذكر للامتنان، كقوله تعالى: ﴿تَأْكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا﴾ فلا يفهم منه منع قديد الحوت.

2- ومنها: تخصيصه بالذكر لموافقة الواقع، كقوله تعالى: ﴿لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ فإنها نزلت في قوم والوا اليهود من دون المؤمنين، فجاءت الآية ناهية عن الحالة الواقعة من غير قصد التخصيص بها.

3- ومنها: تخصيص بالذكر جريا على الغالب، كقوله: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾ لأن الغالب في الربيبة كونها في حجر زوج أمها.

4- ومنها: تخصيصه بالذكر لأجل التوكيد، كحديث: (لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر..).

5- ومنها: ورود الجواب على سؤال، فلو فُرض أن سائلا سأله ﷺ هل في الغنم السائمة زكاة؟ فأجابه: في الغنم السائمة زكاة. لم يكن له مفهوم، لأن صفة السوم في الجواب لمطابقة السؤال.

6- ومنها: أن يكون المتكلم لا يعرف حكم المفهوم، فإذا كان المتكلم يعلم حكم السائمة ويجهل حكم المعلوفة، فقال: في السائمة زكاة، يكون قوله لا مفهوم له، لأن تركه للمفهوم لعدم علمه بحكمه.

7- ومنها: الخوف، كأن يقول قريب العهد بالإسلام لعبده بحضرة المسلمين: تصدق بهذا على المسلمين. فلا يعتبر مفهوم المسلمين لتركه ذكر غيرهم خوفا من أن يتهم بالنفاق.

8- ومنها: أن يكون السائل يعلم حكم المفهوم ويجهل حكم المنطوق، فلا يكون للمنطوق مفهوم، لأن تخصيصه بالذكر لأن السائل لا يجهل إلا إياه.

باب القياس

تعريف القياس

القياس في اللغة:

التقدير: ومعنى التقدير أن يقصد معرفة قدر أحد الأمرين بالآخر، مثل قولهم: "قست الثوب بالذراع"، أي قدَّرته، والتقدير لا يكون إلا بشيء في مقابل شيء آخر بحيث يجعل أحدهما معتبرا بقبيله، وهذا المعنى موجود في القياس حيث جُعل الفرع فيه مقدرا بالأصل.

القياس في الاصطلاح:

1- **التعريف الأول:** حمل فرع على أصل بجامع بينهما.

2- **التعريف الثاني:** حكمك على الفرع بمثل ما حكمت به في الأصل لاشتراكهما في العلة التي اقتضت ذلك في الأصل.

3- **التعريف الثالث:** حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما، أو نفيه عنهما بجامع بينهما من إثبات حكم أو صفة لهما أو نفيهما عنهما.

قال ابن قدامة بعد ذكره لهذه التعريفات: (ومعاني هذه الحدود متقاربة).

4- **التعريف الرابع:** الاجتهاد، وقد قال ابن قدامة عن هذا التعريف: وهو خطأ، وأما أسباب كونه خطأ فهي:

أ- أن الاجتهاد أوسع بابا من القياس، فهو كما يكون بالقياس يكون بغيره من سائر طرق الأدلة، فقد يكون الاجتهاد عن طريق الأدلة الأخرى المختلف في الاحتجاج بها كشرع من قبلنا أو مذهب الصحابي أو الاستحسان ونحوها، وقد يكون الاجتهاد عن طريق الدلالات اللفظية كالنظر في العام وما ورد عليه من تخصيص، وكل ذلك لا يسمى قياسا، فاتضح بهذا أن تعريف القياس بالاجتهاد هو من باب تعريف الخاص بالعام وهو غير صحيح،

إذ تعريف الخاص بالعام تعريف له بما يشمله ويشمل سواه مما هو خارج عن أفراد المعرَّف، فيكون بذلك جامعا غير مانع.

ب- أن الذي تعارف عليه العقلاء وحملة الشرع أن مادة الاجتهاد لا تنبئ إلا عما فيه كلفة ومشقة بالغة، والدليل على ذلك أن من يحمل "خردلة" لا يسمى مجتهدا، لكونه لم يبذل في حمل تلك الخردلة جهدا بلغ به درجة الكلفة والمشقة، والقياس منه جلي واضح قد يستوي في إدراك علته المجتهد وغيره لكون تلك العلة بدهية فلا تحتاج في استنباطها وربط الحكم بها إلى نظر وتأمل، وهذا النوع من القياس لا يدخل في باب الاجتهاد ولهذا كان تعريفا جامعا غير مانع.

ت- أن القياس لا يتحقق إلا باشتماله على أربعة أركان أساسية وهي: الفرع، والأصل، وحكم الأصل، والعلة، وإذا كان كذلك فلا بد أن يكون التعريف مشتملا عليها.

العلة

أطلق الفقهاء والأصوليون على العلة اسم "المناط" وذلك تنزيلا للعلة المعقولة منزلة الشيء المحسوس، فإن الشيء المحسوس إذا تعلق بغيره قيل بأنه مناط به، كما يقال: "أناط الثوب بالحبل" إذا علقه عليه، فكذلك العلة أطلق عليها المناط من هذا الباب، إذ الحكم الشرعي قد أنيط بها، أي علق عليها في الأصل والفرع.

وسبب تسمية المناط بالعلة لأنها غيرت حال المحل -وهو الفرع- من كونه لا حكم له إلى أن حكمه التحريم أو الصحة، فعلى سبيل المثال: النبيذ لا حكم له في الكتاب ولا في السنة ولا في الإجماع، فوجدنا فيه علة تحريم الخمر وهي الإسكار، فغيرت حاله من كونه لا حكم له إلى كون حكمه التحريم، فهي إذن سبب تغيير حاله.

وهذا مأخوذ من علة المريض حيث يقال: "هذا عليل" أي مريض، فكما أن المرض غيّر حال هذا الشخص من حال الصحة والعافية والنشاط إلى حال السقم والضعف والخمول، كذلك هذه العلة غيّرت الصورة من كونها لا حكم لها إلى أن حكمها كذا.

الاجتهاد في العلة ينحصر في ثلاثة أضرب:

الضرب الأول: تحقيق المناط

أي أن المجتهد متحقق من وجود العلة والمناط، ولكنه يجتهد في تحقيق وجودها في آحاد الصور والفرع، وهو يتنوع إلى نوعين:

1- النوع الأول من نوعي تحقيق المناط: أن تكون القاعدة الكلية متفقا عليها أو منصوصا عليها ويجتهد في تحقيقها في الفرع، والمراد هنا: أن يضع الشارع قاعدة كلية ينص عليها وينعقد الإجماع على ثبوتها، وحينئذ ليس للمجتهد مجال في أن يجتهد: هل تلك القاعدة الكلية ثابتة أو ليست بثابتة؟ لكونه قد كفي مؤونة ذلك بقطعية النص فيها وانعقاد الإجماع عليها، فلا يسعه إلا التقيد بها والوقوف عندها، ولكن مجال المجتهد أمام ثبوت تلك القاعدة الكلية هو أن يتحقق فيما يظن أنه سيندرج تحتها من فروع، فإذا ظن في بداية الأمر أن هذا الفرع مندرج تحت تلك القاعدة فلا بد أن يتحقق من هذا الظن، وذلك بإعادة التأمل وتدقيق النظر حتى يصل إلى جزم أو يحصل على ظن غالب يطمئن قلبه به وتسكن نفسه إليه بأنه صالح للاندراج تحتها، ومن أمثلته:

- المثال الأول: أن الله تعالى أوجب على من قتل الصيد متعمدا وهو محرم أن يفديه بمثله، قال سبحانه: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقْتُلُواْ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌۚ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ فيصبح "وجوب المثل" قاعدة كلية منصوصا عليها لا مجال للاجتهاد فيها، ولكن الاجتهاد فيما يندرج تحتها، فإذا قال مُحرِم: "قتلت حمارا وحشيا، فليس للمجتهد أن يجتهد: هل يجب عليه فداء بالمثل أو لا

يجب عليه؟ لأن وجوب المثل ثابت بالنص وانعقاد الإجماع، وإنما له أن يجتهد في المثل المناسب لحمار الوحش، فإن أداه اجتهاده إلى أن "البقرة" هي المماثل المناسب لحمار الوحش، فحينئذ يخبر المحرم القاتل بأن الواجب عليه في الفداء هو البقرة.

- المثال الثاني: قد ثبت بالنص أن استقبال القبلة واجب، وذلك لقوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِۚ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥۗ﴾ وأما تعيين ذات الجهة وذلك حال الاشتباه، كما لو كان الإنسان في الصحراء واختفت لديه معالم الاهتداء إلى القبلة، فهو محل الاجتهاد، فإن غلب على ظن المجتهد بأن هذه الجهة هي جهة القبلة، وجب عليه حينئذ التوجه نحوها.
- المثال الثالث: ثبت أن تعيين الإمام واجب بالنص والإجماع، فلا مجال للمجتهد أن يجتهد: هل تنصيب الإمام واجب أو ليس بواجب؟ وإنما مجال الاجتهاد فيمن يصلح للإمامة.
- المثال الرابع: اشتراط العدالة في الشهود ثابت بالنص، لقوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَيْ عَدْلٖ مِّنكُمْ﴾ فلا مجال للاجتهاد فيه، وإنما الاجتهاد في التحقق من ثبوت صفة العدالة في الشهود.

2- النوع الثاني من نوعي تحقيق المناط: ما عُرف علة الحكم فيه بنص أو إجماع، فيبين المجتهد وجودها في الفرع باجتهاده.

والفرق بين هذا النوع والنوع السابق: أن النوع الأول متعلق بالحكم، فهذا الحكم ثابت بنص أو إجماع، وأما النوع الثاني فهو متعلق بعلة الحكم، وهذه العلة علة منصوصة لأنها ثابتة بالنص وانعقد الإجماع على ثبوتها، ولكونها علة نصية فليس للمجتهد مجال في استنباطها باجتهاده، وإنما مجال اجتهاده مقصور على التحقق من وجود هذه العلة فيما يشابه الأصل الذي نص على علة الحكم فيه، ومن أمثلته:

- لما سئل النبي ﷺ عن سؤر الهرة أجاب بأنه طاهر، ونصَّ على بيان علة تلك الطهارة، وأن تلك العلة هي كون الهرة تطوف على الناس في بيوتهم وأماكن تواجدهم، فيصعب التحرز منها، ولو جعل سؤرها نجسا لوقع الناس في الحرج والعنت، فقال ﷺ: (إنها ليست بنجس، إنها من الطوافين عليكم والطوافات)،

فالمجتهد هنا لا مجال لاجتهاده في استنباط علة طهارة سؤر الهرة لأن علة ذلك قد نص عليها النبي ﷺ، وإنما مجال اجتهاده في التحقق من وجود هذه العلة في الحشرات التي تطوف على الناس وتخالطهم في بيوتهم ويصعب التحرز منها كالفأرة مثلا، فإذا تحقق أن علة "الطواف" موجودة في الفأرة فله حينئذ أن يقول بأن سؤر الفأرة طاهر، وله أن يمنع طهارة سؤر الفأرة إذا لحظ فارقا مؤثرا يمنع من صحة قياس الفأرة على الهرة، وهكذا في بقية الحشرات الأخرى التي تطوف على الناس كالوزغ والصرصور ونحوهما.

الضرب الثاني: تنقيح المناط

وهو أن يضيف الشارع الحكم إلى سببه، فيقترن به أوصاف لا مدخل لها في الإضافة، فيجب حذفها عن الاعتبار ليتسع الحكم، ومثاله قوله عليه الصلاة والسلام للأعرابي الذي قال: هلكت يا رسول الله، قال: (ما صنعت)، قال: وقعت على أهلي في نهار رمضان، قال: (أعتق رقبة)، فاجتمع في هذه الواقعة عدد من الاوصاف، وهي على النحو الآتي:

الوصف الأول: وصف الرجل المجامع بأنه أعرابي.

الوصف الثاني: وصف رمضان الذي وقع فيه الجماع بأنه الرمضان المختص بحصول تلك الواقعة.

الوصف الثالث: وصف المرأة بأنها منكوحة لكونها امرأة المجامع.

أما الوصف الأول وهو كون الرجل أعرابيا لا تأثير له، فلا يقال بقصر الحكم على الأعراب فقط دون الحضر، أو على العرب دون العجم، بل الحكم عام في كل مكلف إذا واقع في نهار رمضان، وذلك لما تقرر في باب العموم بأن الحكم الثابت في حق مكلف هو ثابت في حق الأمة كلها ما لم يمنع من ذلك دليل على اختصاص الواحد به، ولا دليل على اختصاص الأعرابي بهذا الحكم دون غيره.

وأما الوصف الثاني وهو كون رمضان المجامع فيه هو الرمضان المختص بتلك الواقعة لا تأثير له أيضا في الحكم، فلا يقال بأن هذا الحكم مختص برمضان الذي حصلت فيه حادثة وقاع الأعرابي فقط، وأما بقية الرمضانات الأخرى فلا يشملها هذا الحكم، إذ المقصود حرمة رمضان بصفة عامة، وليس حرمة ذلك الرمضان بخصوصه.

وأما الوصف الثالث وهو كون الموطوءة منكوحة لأنها زوجة للأعرابي صاحب الواقعة لا تأثير له في الحكم أيضا، فلا يقال بأن هذا الحكم مختص بمن وطئ امرأته دون من وطئ امرأة أخرى بطريق الزنا، بل يقال إن الواطئ بالزنا في نهار رمضان تجب عليه الكفارة من باب أولى.

فهذه الأوصاف قد حذفها المجتهد وبيّن أنها لا أثر لها في الحكم وذلك لعدم مناسبتها للتعليل بها، و لم يحذف المجتهد تلك الأوصاف إلا بعد أن تثبت وتحقق من موارد الشرع ومصادره وعاداته في أحكامه وشرعه أنه لا يعلق على تلك الأوصاف أحكاما وأنها لا تؤثر، وما حذف ذلك إلا من أجل أن يتسع الحكم ويشمل عددا من آحاد الصور لأنه لو اعتبر وصف الأعرابي لما عم الحكم جميع المكلفين، ولو اعتبر عين الشهر لما عم الحكم جميع المكلفين في جميع الأزمان، ولو اعتبر عين الزوجة لما عم الحكم جميع من وطأ سواء كانت الموطوءة زوجة أو أمة أو غير ذلك، وهكذا فكلما قلّت الأوصاف كلما عم الحكم وشمل كثيرا من الصور.

وإن اعتبار بعض الأوصاف، وعدم اعتبارها يختلف من مجتهد لآخر، وذلك لكون بعض الأوصاف أقوى من بعض عند هذا المجتهد، بينما يخالفه المجتهد الآخر في ذلك، فمثلا حديث الأعرابي السابق اختلف في مناط الحكم فيه، فاختلف في علة وجوب الكفارة هل هي خصوص الوقاع؟ أو هي إفساد الصوم المحترم على مذهبين، فالمذهب الأول على أن علة ومناط الحكم هو وقاع مكلف في نهار رمضان، ذهب إلى ذلك الإمامان الشافعي وأحمد وأكثر أصحابهما، وبناء على هذا فإن الكفارة لا تجب إلا بخصوص الجماع والوقاع، أما من أفسد صومه بغير ذلك كمن أكل أو شرب عمدا فلا تجب عليه الكفارة، والمذهب الثاني

أن العلة هي إفساد الصوم المحترم ذهب إلى ذلك الإمامان أبو حنيفة ومالك وأكثر أصحابهما، لذلك تجدهم حذفوا خصوص المواقعة في نهار رمضان عن الاعتبار، وأناطا وعلقا الكفارة بمطلق إفساد الصوم، حتى أوجبوها على كل من أفطر عامدا في نهار رمضان بأي مفطر.

الضرب الثالث: تخريج المناط

وهو أن ينص الشارع على حكم في محل ولا يتعرض لمناطه أصلا، وذلك كتحريمه شرب الخمر، وذلك أن الشارع لو قال: شرب الخمر حرام، فهذا نص على تحريم شرب الخمر من غير بيان مناط هذا التحريم، وهذا المناط إنما يعرف باستنباط المجتهد، وذلك بتقليبه النظر في المحكوم عليه حتى يصل بغلبة الظن إلى أن مناط الحكم فيه هو كذا، وحينئذ يجوز له أن يجعل هذا المناط الذي استنبطه باجتهاده علة يقيس بها على الأصل كل ما كان مشابها لذلك الأصل الذي ورد النص بشأنه، فإذا افترضنا أن الشارع لم يبين مناط تحريم شرب الخمر، واستنبط المجتهد ذلك المناط باجتهاده وهو "الإسكار" جاز له أن يقيس "النبيذ" على الخمر في التحريم بجامع هذا المناط وهو "الإسكار".

الفرق بين تحقيق المناط وتنقيحه وتخريجه

- **تحقيق المناط:** دور المجتهد فيه هو التأكد والتحقق من كون ذلك الفرع يدخل تحت تلك القاعدة الكلية وأنه من جزئياتها، والتحقق من أن العلة المنصوص عليها أو المجمع عليها موجودة في الفرع، فالمجتهد –هنا– له وظيفة واحدة.
- **تنقيح المناط:** دور المجتهد فيه هو تنقيح العلة وإبرازها، حيث إنه هنا لم يكن مستخرجا للعلة، لأنها موجودة، بل كان دوره فيه أن ينقح المنصوص عليه –فقط– وأخذ ما يصلح منه للعلية وترك ما لا يصلح، ثم يلحق غيره فيه مما يشترك معه في العلة، فالمجتهد –هنا– له وظيفتان.

- **تخريج المناط:** دور المجتهد فيه هو أن يتأكد من أن الحكم معلل، ثم يستخرج عددا من العلل التي قد تصلح أن يعلل بها الحكم، ثم يسبرها ويبرز واحدة منها، ثم يتحقق من وجودها في الفرع، فالمجتهد –هنا– له أربع وظائف.

ونظرا لقلة وظائف المجتهد في "تحقيق المناط وتنقيحه" فإنه قد اتفق على الاحتجاج بهما –إلا ما ندر– واستعمال هذين النوعين من الاجتهاد في العلة الشرعية، أما "تخريج المناط" فنظرا إلى كثرة وظائف المجتهد واعتماده على كثير من الظنون فيها فقد اختلف فيه اختلافا واسعا، وهذا هو الاجتهاد القياسي الذي وقع الخلاف في حجيته.

إثبات القياس على منكريه

حجية القياس

1- **المذهب الأول:** يجوز التعبد بالقياس عقلا وشرعا، وهذا مذهب جمهور العلماء من السلف والخلف، قال الإمام أحمد: (لا يستغني أحد عن القياس، وعلى الحاكم والإمام يرد عليه الأمر أن يجمع له الناس ويقيس ويشبِّه، كما كتب عمر إلى شريح: أن قسِ الأمور).

2- **المذهب الثاني:** لا يجوز التعبد بالقياس عقلا ولا شرعا، وهذا مذهب أهل الظاهر، وكذلك ذهب إلى هذا القول النَّظَّام المعتزلي.

3- **المذهب الثالث:** القياس في مظنة الجواز العقلي، ويجب التعبد به شرعا، وهو قول بعض الشافعية وطائفة من المتكلمين.

- أدلة المذهب الأول

أولا: الأدلة العقلية:

1- أن الحكم الشرعي إذا ورد في واقعة معينة فإن الأصل عدم قصر الحكم عليها، بل تعميمه على سائر الوقائع المماثلة لها، ولا يكون هذا إلا باستعمال القياس، فإذا عُطِّل العمل بالقياس أفضى ذلك إلى خلو كثير من الوقائع المماثلة عن وجود حكم شرعي فيها، وذلك لأن النصوص قليلة، والوقائع لا حصر لها، وحيث إن خلو الوقائع عن الأحكام يتنافى مع كمال الشريعة، أصبح من الضروري وجوب العمل بالاجتهاد بردِّ ما لم يرد فيه نص إلى ما ورد النص بشأنه، وذلك عن طريق العمل بالقياس.

2- قياس العلل الشرعية على العلل العقلية، فكما أن العاقل يدرك من خلال النظر في الأمارات ما يرتب عليه الأحكام بالظن الغالب، كما يرتب على الغيم الرطب غلبة الظن بنزول المطر، فإنه كذلك يدرك بنظره وتأمله في الحكم الشرعي العلة من تشريعه، وذلك لعلمه بأنه ما من حكم شرعي إلا ويشتمل على مصلحة مناسبة، فيتوصل بإدراكه العقلي من خلال التأمل في النص بأن العلة المناسبة للحكم الوارد فيه والتي يمكن تحصيله منه هي كذا، وحينئذ يجعل تلك العلة مناطا للحكم في كل مسألة مشابهة للمسألة التي ورد بها النص.

3- أن المجتهد إذا علم بأن علة الحكم الشرعي كذا، ثم وجد مسألة أخرى تشبه المسألة التي ورد بها النص من غير وجود فارق بينهما، غلب على ظنه بأن حكم هذه المسألة هو حكم تلك المسألة التي ورد النص بشأنها، لاتحادهما في العلة ذاتها، وهذا هو القياس، وحيث إن العمل بالظن الراجح متعين، فإنه يتعين حينئذ العمل بالقياس لأنه يفيد ظنا غالبا.

ثانيا: الأدلة النقلية:

1- **الدليل الأول:** إجماع الصحابة ﷺ على الحكم بالرأي في الوقائع الخالية عن النص، قال الآمدي: (الإجماع أقوى الحجج على هذه المسألة)، فمن ذلك:

- أن الصحابة الكرام ﷺ اختاروا بعد موت النبي ﷺ أبا بكر الصديق ﷺ خليفة للمسلمين، عملا بالقياس، مستندين في ذلك إلى استخلاف النبي ﷺ لأبي بكر

في إمامة الصلاة بدلا عنه، حيث قالوا: (رضيه رسول الله ﷺ لديننا، أفلا نرضاه لدنيانا)، وإنما عملوا بالقياس هنا لعدم وجود النص على خلافة أبي بكر ﷺ، إذ لو كان النص موجودا لنُقل واستفاض، ولتمسك به أبو بكر ليس طمعا في الخلافة بل وقوفا عند النص وعملا بمقتضاه.

- ما ورد من أن أبا بكر ﷺ لما خشي من اختلاف الناس في الخلافة من بعده، عهد بالخلافة من بعده إلى عمر ﷺ، ولم يرد في ذلك نص، لكن فعل أبو بكر ذلك بالقياس، حيث قاس العهد على العقد، أي أنه ما دام أن من حق الأمة العقد للإمام، فكذلك من حق الإمام أن يعهد بالخلافة من بعده إلى من يراه صالحا لها من بعده.
- أنه لما امتنع بعض العرب عن دفع الزكاة لأبي بكر الصديق ﷺ بعد توليه الخلافة، أجمع أبو بكر على قتالهم، اجتهادا منه بطريق القياس، حيث قاس الزكاة على الصلاة، كما دل على ذلك قوله: "والله لأقاتلن من فرق بين الزكاة والصلاة"، وقد وافق الصحابة أبا بكر على رأيه في مقاتلتهم، ولو لم يكن العمل بالقياس محلا للتعبد الشرعي لما وافقوه على رأيه في أمر يترتب عليه سفك الدماء وإزهاق الأرواح.
- لما كثر موت القراء والحفاظ خشي عمر ﷺ من أن يذهب كثير من القرآن الكريم بموت القراء، فأشار على أبي بكر ﷺ بجمع القرآن الكريم، فتردد أبو بكر في ذلك وقال: "كيف نفعل شيئا لم يفعله رسول الله ﷺ"، فما زال عمر يراجع أبا بكر حتى شرح الله صدره لذلك، ووجه الدلالة أن الصحابة قاسوا كتابة القرآن في المصحف على حفظه في الصدور بجامع الحفظ في كل.
- قول أبي بكر ﷺ في الكلالة: (أقول فيها برأيي، فإن يكن صوابا فمن الله، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان، والله ورسوله بريئان منه. الكلالة ما عدا الوالد والولد) فأبو بكر ﷺ حكم في هذه المسألة بالرأي، والرأي هو القياس، وبيانه هنا أنه نظر إلى قاعدة الحجب والتوريث، ورأى أن الإخوة لأم لما كانوا يحجبون

بالأبناء يحجبون أيضا بالآباء، فقاس الآباء على الأبناء في حجبهم الأخوة لأم، ويلزم من ذلك قياس فقد الآباء على فقد الأبناء في استحقاق الأخوة لأم السدس أو الثلث إن لم يوجد مانع آخر.

- استعمال ابن مسعود ﷺ للقياس في قضية بروع بنت واشق، حيث قاس غير المدخول بها على المدخول بها.
- حكم الصديق ﷺ في التسوية بين الناس في العطاء، كقوله: (إنما أسلموا لله وأجورهم عليه، وإنما الدنيا بلاغ) فقاس من أسلم كرها -وهو من أسلم بعد الفتح- على من أسلم طوعا -وهو من أسلم قبل الفتح- في التسوية في العطاء.
- أن عمر ﷺ كتب إلى قاضيه أبي موسى الأشعري ﷺ كتابا فوضه فيه باجتهاد الرأي فيما لا نص عنده فيه، حيث قال له: "اعرف الأمثال والأشباه وقس الأمور برأيك".
- قول الصحابة في السكران: (إذا سكر هذى، وإذا هذى افترى) فقاسوا شارب الخمر على المفتري وهو القاذف في الجلد ثمانين، ولو كان القياس غير متعبد به شرعا لما عملوا به في هذا الحد.

◆ اعتراضات المخالفين

اعترض منكرو القياس على الاستدلال بالإجماع على حجية القياس باعتراضين:

الاعتراض الأول: أنه نقل عن الصحابة ﷺ شواهد كثيرة في ذم القياس وذم القائلين به، ومن تلك الشواهد ما يلي:

- قال عمر ﷺ: (إياكم وأصحاب الرأي، فإنهم أعداء السنن، أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا).
- قال علي ﷺ: (لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه).

- قال ابن مسعود ﷺ: (قراؤكم وصلحاؤكم يذهبون، ويتخذ الناس رؤساء جهالا فيقيسون ما لم يكن بما كان).
- قال ابن مسعود ﷺ: (إن حكمتم بالرأي أحللتم كثيرا مما حرمه الله، وحرمتم كثيرا مما أحله الله).
- قول ابن عباس ﷺ: (إن الله لم يجعل لأحد أن يحكم برأيه، وقال لنبيه: ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾ و لم يقل: بما رأيت.
- وقوله: (إياكم والمقاييس فما عبدت الشمس إلا بالمقاييس).
- قال ابن عمر ﷺ: (ذروني من أرأيت وأرأيت).

◆ جواب الجمهور

◆ الجواب الأول: أن هذا منهم ذم لمن استعمل الرأي والقياس في غير موضعه، أو بدون شرطه، وقول عمر ﷺ: (أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها) دال على أنه أراد ذم الذين يقولون بالرأي من غير معرفة للنصوص الشرعية، فالذم هنا على ترك الترتيب لا على أصل القول بالرأي، فلو قدم إنسان القول بالسنة على ما هو أقوى منها كان مذموما، فكل ذم يتوجه إلى أهل الرأي فلتركهم الحكم بالنص الذي هو أولى، كما قال بعض العلماء شعرا:

أهل الكلام وأهل الرأي قد جهلوا ... علم الحديث الذي ينجو به الرجل
لو أنهم عرفوا الآثار ما انحرفوا ... عنها إلى غيرها لكنهم جهلوا

◆ الجواب الثاني: أنهم ذموا الرأي الصادر عن الجاهل الذي ليس أهلا للاجتهاد والرأي، ويرجع إلى محض الاستحسان ووضع الشرع بالرأي، بدليل أن الذين نقل عنهم هذا هم الذين نقل عنهم القول بالرأي والاجتهاد.

الاعتراض الثاني: عدم التسليم بأن اجتهاد الصحابة ﷺ كان منطلقه القياس، بل يحتمل أنهم عولوا في اجتهادهم على أمور أخرى ليس القياس من بينها، فلعلهم عولوا في اجتهادهم على

عموم أو أثر أو استصحاب حال أو مفهوم أو استنباط معنى صيغة من حيث الوضع واللغة في جمع بين آيتين أو خبرين، أو يكون اجتهادهم في تحقيق مناط الحكم لا في استنباطه، فقد علموا أنه لا بد من إمام، وعرفوا بالاجتهاد من يصلح للتقديم، وهكذا في بقية الصور.

◆ جواب الجمهور

أن الصحابة ﷺ قد حكموا في مسائل عدة بأحكام لا تصح إلا بالقياس، ومن الشواهد الدالة على ذلك ما يلي:

◆ عهد أبي بكر ﷺ إلى عمر ﷺ قياسا للعهد على العقد بالبيعة.
◆ قياس الزكاة على الصلاة.
◆ قياس عمر الشاهد على القاذف في حد أبي بكرة ﷺ.
◆ إلحاق السكر بالقذف لأنه مظنته، وذلك لما رواه الإمام مالك رحمه الله في الموطأ أن عمر بن الخطاب ﷺ استشار في الخمر يشربها الرجل، فقال له علي بن أبي طالب ﷺ: (نرى أن تجلده ثمانين، فإنه إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى) فجلد عمر ثمانين في الخمر.
◆ أن زيد بن ثابت ﷺ قاس ابن الابن على الابن، ولكنه لم يقس الجد على الأب، فأنكر عليه عبد الله بن عباس ﷺ تركه قياس الأبوة على البنوة فقال: (ألا يتقي الله زيد يجعل ابن الابن ابنا، ولا يجعل أب الأب أبا)، فالشاهد أن كلا منهما قد استند إلى القياس.

2- **الدليل الثاني:** قوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ ۝٢﴾ فهذا أمر من الله تعالى لعباده بالاعتبار، وحقيقة الاعتبار هي مقايسة الشيء بغيره، وقول المعترضين بأن لفظة الاعتبار في الآية الكريمة هي بمعنى الاتعاظ مردود إذ أن لفظ الاعتبار لفظ عام، فيدخل القياس في عمومه، وذلك أن تفسير الاعتبار هنا بالاتعاظ لا يخرج القياس من عموم لفظ الاعتبار، لوجود القاسم المشترك بين القياس والاتعاظ، وهو تزيل

الشيء منزلة الشيء الآخر، إذ الاتعاظ معناه أن يترل الإنسان نفسه مترلة المتَّعظ به، والقياس معناه أن يترل الفرع مترلة الأصل، وكلا التتريلين دائر في فلك القياس.

3- **الدليل الثالث:** إقرار وتصويب النبي ﷺ للصحابي معاذ بن جبل رضي الله عنه على قوله بالعمل بالاجتهاد فيما لا نص فيه من كتاب ولا سنة، ولو لم يكن العمل بالاجتهاد الذي يكون القياس أحد طرقة حجة لما أقر النبي ﷺ معاذا وصوبه على قوله بالعمل به إذا خلت الواقعة عن نص الكتاب والسنة.

4- **الدليل الرابع:** قول النبي ﷺ: (إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر) ووجه الاستشهاد: أن النبي ﷺ أخبر بثبوت الأجر للمجتهد مطلقا، سواء أصاب أو أخطأ، وهذا دليل على مشروعية الاجتهاد، إذ لو لم يكن التعبد به مشروعا لما رتب الأجر عليه، وحيث دل الحديث على مشروعية الاجتهاد، فالقياس كذلك لأنه ضرب من ضروب الاجتهاد.

5- **الدليل الخامس:** قول النبي ﷺ للخثعمية: (أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيتيه أكان ينفعه؟) قالت: نعم، قال: (فدين الله أحق أن يقضى)، فهو تنبيه على قياس دين الله على دين الخلق.

6- **الدليل السادس:** قول النبي ﷺ لعمر -حين سأله عن القبلة للصائم-: (أرأيت لو تمضمضت؟) فهو قياس للقبلة على المضمضة بجامع أنها مقدمة الفطر ولا يفطر.

7- **الدليل السابع:** أن النبي ﷺ قال: (إنما أقضي بينكما برأيي فيما لم يترل علي) ووجه الدلالة أن الرسول ﷺ أخبر أنه يقضي برأيه واجتهاده، وإذا كان الرسول ﷺ يفعل ذلك فيجوز لغيره أن يفعل ذلك، لأنهما اجتمعا في عدم الوحي في ذلك.

- أدلة المذهب الثاني

أولا: الأدلة النقلية:

1- قوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ فهذه الآية وغيرها كقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴿٨٩﴾﴾ دلت على أن الكتاب

قد بين كل شيء من غير تفريط، فما لم يكن موجودا بين دفتيه فليس بمشروع، فيبقى على النفي الأصلي وهو البراءة من التعبد به فلا يثبت بقياس ولا برأي.

2- قوله تعالى: ﴿وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ فالله ﷻ أمر نبيه محمدا ﷺ بأن يحكم بين الناس بما أنزله سبحانه إليه، وهذا الأمر متوجه إلى الأمة من بعده بأن تلتزم في جميع أحكامها بمقتضى ما أنزله سبحانه في كتابه، والعمل بالقياس حكم بغير ما أنزله الله تعالى، فلا يكون حجة ولا يثبت التعبد به.

3- أن الله تعالى قد أمر برد كل شيء متنازع فيه إلى الله تعالى ورسوله ﷺ وذلك في قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ٥٩﴾ والرد إلى الله تعالى هو رد إلى كتابه الكريم، والرد إلى الرسول ﷺ هو رد إلى سنته المطهرة، وبذلك فالآية الكريمة تفيد قصر الرد على الكتاب والسنة فقط، والقياس ليس كتابا ولا سنة، فلا يجوز الرد إليه.

◆ أجوبة الجمهور

1- أجابوا عن الدليل الأول:

أ- الوجه الأول: لا نسلم لكم بأن القرآن شامل لجميع الأحكام الشرعية، لأن القرآن الكريم لم يشتمل على أحكام كل جزئية بطريق النص، يؤيد ذلك الواقع فإننا لم نجد فيه عدد الركعات، ومقدار الزكاة، وطريقة الحج، وبيان مسألة الجد والإخوة إذا اجتمعا، ومسألة العول، ومسألة المبتوتة، ومسألة المفوضة، إلى آخر المسائل التي لم يجد العلماء من الصحابة وغيرهم حكمها في القرآن فاجتهدوا فيها لعلمهم بأن فيها حكم لله تعالى.

ب- الوجه الثاني: أن القرآن الكريم قد بين أن القياس حجة بطريقين:

الأول: أنه نص على اعتبار الشيء بالشيء، فقال تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ ٢﴾.

الثاني: أن القرآن نص على حجية السنة، وعلى حجية الإجماع، وهما –السنة والإجماع– قد دلا على حجية القياس، فيكون القرآن قد دل على حجية القياس.

ت- الوجه الثالث: قد استدللتم بالآية على أن ما ليس في القرآن فليس بمشروع، ونحن نلزمكم بمقتضى ما قلتموه هنا فنقول: تحريمكم للعمل بالقياس ليس بمشروع، إذ لا يوجد في كتاب الله تعالى تحريم للقياس، فيكون قولكم بتحريمه باطلا لا أصل له.

2- أما الجواب عن الدليل الثاني: فهو أن الحكم بالقياس حكم بما أنزل الله تعالى وذلك لأمرين، الأول: أن القرآن المترل قد دل على حجية السنة والإجماع، وهما قد دلا على حجية القياس، الثاني: أن القياس لا يصح إلا إذا كان حكم الأصل ثابتا بكتاب أو سنة، فيكون العمل بالقياس عمل بما هو مستنبط من المترل.

3- الجواب عن الدليل الثالث: فقد أجابوا بأن الحكم بالقياس حكم لله ومردود إليه وإلى رسوله لأمرين: الأول: الآيات والأحاديث الدالة على حجية القياس، الثاني: أننا اشترطنا في القياس أن يكون حكم الأصل ثابتا بكتاب أو سنة، والعلة الجامعة بين الأصل والفرع يجب أن تكون مستنبطة من نص الله تعالى أو نص رسوله ﷺ، لأن حقيقة القياس هو تفهم معاني النصوص الواردة في الكتاب والسنة بأن نخرج الوصف الذي من أجله شرع الحكم، ونحذف جميع الأوصاف التي لا أثر لها في الحكم، وإذا كان الأمر كذلك كان القياس حكما مستنبطا من قول الله تعالى وقوله رسوله ﷺ، فثبت أن القياس مردود إلى الله تعالى وإلى رسوله.

ثانيا: الأدلة العقلية:

1- أن براءة الذمة ثابتة بيقين بالأصل المقطوع به وهو "النفي الأصلي" والأصل المقطوع به لا يُرفع إلا بأصل قطعي، والقياس لا يفيد إلا الظن، فكيف يجوز أن يرفع المقطوع به؟

2- أن القياس ممتنع في الشرع من جهتين:

أ- الجهة الأولى: أن الحكم في الشرع مبناه على التعبد، وما كان مبناه على التعبد فلا مجال لإجراء القياس فيه.

ب- الجهة الثانية: أن حقيقة الواقع الشرعي تخالف حقيقة القياس، إذ حقيقة القياس هي المماثلة والمساواة بين الفرع والأصل، وحقيقة الواقع الشرعي هي التحكم بالتفريق بين المتماثلات، والجمع بين المختلفات.

أما التفريق بين المتماثلات فمن ذلك ما يلي:

- التفريق بين بول الجارية والغلام، حيث قضى الشرع بغسل بول الجارية ونضح بول الغلام، مع أن كلا منهما بول نجس.
- التفريق في حق المرأة الحائض بين قضاء الصوم والصلاة، حيث أوجب الشارع القضاء في الصوم دون الصلاة، مع استوائهما في وصف العبادة.
- التفريق بين الأمة والحرة في النظر إلى كل منهما، حيث أباح الشارع النظر إلى الأمة وإن كانت حسناء، وحرَّم النظر إلى الحرة وإن كانت شوهاء، وكلتاهما امرأة محل للشهوة.

وأما الجمع بين المختلفات فمن ذلك ما يلي:

- الجمع بين القاتل والمظاهر والحانث في اليمين في الحكم وهو وجوب الكفارة مع اختلاف أفعالهم.
- الجمع بين الحيض والمني في الحكم وهو وجوب الغسل، مع اختلافهما في الصفة، إذ المني طاهر، والحيض نجس.

3- أن رسول الله ﷺ قد أوتي جوامع الكلم، فكيف يليق به أن يترك الوجيز المفهم إلى الطويل الموهم، فبدلا عن أن يقول: (الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح..) كان الأليق به أن يقول: "حرمت الربا في المكيل" لأنه أخصر وأبلغ في الدلالة على المراد، فلما ترك هذا الموجز إلى الإطالة علمنا بذلك أنه لم يرد القياس، بل أراد الاقتصار على هذه المذكورات فقط.

4- أن النص الذي ثبت به الأصل مقطوع به، فيكون الحكم الثابت في الأصل مقطوعا به أيضا، وإذا كان كذلك فالفرع محكوم بالنص كالأصل بلا فرق،

وأنتم لا تجعلون الفرع ثابتا بالنص بل بالعلة، فكيف يكون الحكم في الفرع ثابتا بغير طريق الأصل وكلاهما محكوم بالنص؟

5- أن غاية ما لدى المحتج بالعلة هي كونها منصوصا عليها، والتنصيص على العلة لا يوجب الإلحاق لأن العلة لا تقتضي العموم كما تقتضيه صيغة اللفظ العام، والدليل على ذلك: أن السيد لو قال: "أعتقت من عبيدي سالما لأنه أسود" لم يقتض ذلك عتق جميع السود للتصريح بلفظ العموم، فكذلك لو قال الشارع: "حرمت الربا في البر لأنه مطعوم" لا يقتضي تحريم الربا في كل مطعوم، بل يكون خاصا بالبر فقط، بخلاف ما لو قال: "حرمت الربا في كل مطعوم" فإنه يقتضي تحريم الربا في كل ما كان مطعوما بدلالة صيغة العموم، وإذا ثبت أن العلة المنصوص عليها لا توجب الإلحاق، بل التنصيص يفيد قصر العلة على محلها من غير تعميم، دل ذلك على أن الاحكام لا تثبت بطريق القياس.

◆ جواب الجمهور

1- الجواب عن الشبهة الأولى بوجهين:

الأول: أنا لا نسلم بأن البراءة الأصلية لا ترفع بالظن، بل ثبت أنها ترفع بالظني مثل خبر الواحد والظواهر من النصوص والعموم وغير ذلك، وكل ذلك لا يفيد إلا علما ظنيا، ومع ذلك فإنه يرفع النفي الأصلي والبراءة الأصلية، فكذا القياس مثلها ولا فرق بينها.

الثاني: أن الله تعالى إذا تعبدنا باتباع العلة المظنونة، وثبت ظننا، فإنا بذلك نقطع بوجود الظن، فإذا قطعنا بوجود الظن، فإن نقطع بوجود حكم الفرع عند ذلك الظن، فبان أنه لا يرفع إلا بقاطع.

2- الجواب عن الشبهة الثانية: فالجواب عن الجهة الأولى منها: نسلم لكم بأن الأحكام قد تكون تعبدية، إلا أن ذلك في بعضها لا في جميعها، لكون تلك الأحكام تقع على ثلاثة أقسام:

فقسم منها غير معلل لعدم إدراك العقل العلل فيها وذلك كجعل الصلوات المكتوبات خمسا وليست ستا، وجعل الصوم الواجب في رمضان وليس في غيره من أحد أشهر السنة.

وقسم منها معلل لأن العقل أدرك عللها وذلك مثل الحجر على الصبي فإن العلة فيه مدركة بالعقل، وهي كون الصبي لصغره وضعف عقله لا يحسن القيام على مصالحه بنفسه ومن ذلك حفظ المال فكان لا بد من الحجر عليه، وإسناد ولايته إلى الراشد من ذويه لمراعاة مصلحته وتدبير شؤون حياته.

وقسم منها متردد فيه وهو الذي يتعلق بوصف لا يظهر كونه مناطا للحكم، وهو ما يسمى بالوصف الشبهي، وذلك كتردد مسح الرأس بين إلحاقه بالخف وإلحاقه بالأعضاء المغسولة من جهة تكرار المسح وعدم تكراره في الوضوء.

ولكننا في تعاملنا بالقياس كأصل من أصول التشريع عندنا لا نقيس على حكم الأصل إلا إذا كانت علته منصوصة بالشرع أو مستنبطة بالعقل وفي كلتا الحالتين لم نخرج بالأحكام القياسية عن دائرة التعبد الشرعي.

أما الجواب عن الجهة الثانية من الشبهة: فالأمثلة المذكورة والتي حكموا بأنها متماثلة ومتخالفة، يجوز أن يكون ما ظننتموه جامعا ليس هو الجامع المقتضي للحكم، ويجوز أن يكون ما ظننتموه فارقا بين المتخالفين ليس هو بفارق مؤثر في عدم الحكم، وعلى هذا فإنه ليس هناك تفريق بين المتماثلات ولا جمع بين المختلفات في الصور التي ذكروها.

3- الجواب عن الشبهة الثالثة: أنه لا يجوز لنا بحال من الأحوال التحكم بالاعتراض على الله تعالى، أو على رسوله ﷺ فيما ورد في الشرع المطهر من تطويل وتنبيه وإيجاز، بل الواجب هو التسليم والإذعان، فذلك هو مقتضى الإيمان كما قال سبحانه: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾، ثم إنه غير بعيد أن يكون الشارع قد علم أن في التعبد بالقياس والاجتهاد مصلحة للمكلفين لا تحصل من التنصيص على حكم كل جزئية، وذلك بسبب بعث دواعي العلماء على الاجتهاد واستنباط الأحكام للحوادث المتجددة طلبا لزيادة الثواب الحاصل به.

4- الجواب عن الشبهة الرابعة: فليس من ضرورة كون الفرع تابعا للأصل أن يساويه في طريق الحكم، فكما أن النظريات تابعة للضروريات والمحسوسات، ولا يلزم من هذا أن تكون مساوية لها في الطريق، فإن طريق الضروريات والمحسوسات هو العلم القطعي، وطريق النظريات هو الظن، فكذلك لا يلزم من كون الفرع تابعا للأصل أن يكون الفرع مساويا للأصل في الطريق، فالطريق في الأصل هو النص، والطريق في الفرع هو القياس على حكم الأصل.

5- الجواب عن الشبهة الخامسة: فهو من ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: أنه يوجد فارق كبير بين ألفاظ الشارع وألفاظ الناس، وهذا الفرق يكمن في جهتين، جهة الإجمال وجهة التفصيل:

أما الإجمال: فإن السيد لو قال: "أعتقت من عبيدي سالما لسواده فقيسوا عليه كل أسود" فإن تصريحه بقياس كل أسود على سالم لا يقتضي تعميم الحكم على كل عبد أسود، بحيث يشمله العتق كما شمل سالما، بل معه هذا التصريح يبقى العتق خاصا بسالم فقط فلا يتعداه إلى غيره، والسبب في ذلك: أن الإنسان ليس مُفَوَّضا للتصرف في أملاك الناس حتى تكون تلك الأملاك رهن صيغته وعبارته.

أما الشارع فلو قال: "حرمت الخمر لشدتها، فقيسوا عليها كل مشتد" للزم من تصريحه بقياس كل مشتد على الخمر تعدية الحكم إلى كل شراب وجدت فيه تلك الشدة ولا يقتصر ذلك على الخمر وحدها، والسبب في ذلك أن الشارع مالك للتشريع ومن حقه المطلق أن يعم ما شاء من الحكم في الشيء الواحد ليشمل جميع الأشياء المشابهة له في العلة.

وأما التفصيل: فالحكم في أملاك العباد يختلف عن الحكم الشرعي، فالله تعالى علق الحكم في أملاك العباد حصولا وزوالا نفيا وإثباتا على النطق باللسان والتلفظ، ولم يعلقه على الإرادات والنيات المجردة عن النطق والتلفظ باللسان، وأما أحكام الشرع فيثبت الحصول والزوال بكل ما دل على رضا الشرع وإرادته من قرينة ودلالة وإن لم يكن لفظا، ولذلك ثبت حكم الشرع بدليل الخطاب وثبت الحكم أيضا بسكوت النبي ﷺ عما جرى بين يديه من أفعال، ولو أن زيدا باع شيئا لعمرو بأضعاف ثمنه

وهو حاضر واستبشر وظهر عليه أثر الفرح وهو لم يتكلم بلفظة البيع لم ينفذ البيع، وذلك لأن هذا ملكه فلا يزول إلا بلفظ منه ونطق، فإذا كان الأمر كذلك فكيف يتساويان؟

الوجه الثاني: أن إنسانا لو قال لآخر ناصحا: "لا تأكل الإهليلج[54] لأنه مسهل" فهم منه النهي عن أكل الإهليلج وعن أكل كل ما يشاركه في علته وهي الإسهال، وكذلك لو قال قائل لآخر ناصحا: "لا تجالس فلانا فإنه مبتدع" فهم منه النهي عن مجالسة المذكور وعن مجالسة كل من يشاركه في تلك العلة وهي الابتداع، ولولا أن اللغة تقتضي ذلك لما فهم المخاطب تعدية الملفوظ به إلى غيره مما يشاركه في العلة ذاتها، ولو قال السيد: "أعتقت سالما لسواده" فإن مقتضى هذا القول من حيث اللغة تعدية العتق إلى كل عبد أسود، فليس المانع من التعدية هنا هو اللغة، وإنما المانع منها هو التعبد الشرعي بألفاظ لا يتم العتق إلا بها.

الوجه الثالث: ومفاده من ناحيتين:

الأولى: أن منعكم تعدية الحكم في كلام الشارع فيما لو قال: "حرمت الربا في البر لأنه مطعوم" بناء على منعكم تعدية الحكم في قول القائل: "أعتقت من عبيدي سالما لأنه أسود" هو استدلال بالقياس على منع الاحتجاج بالقياس وذلك لا يصح، لأنه من باب إثبات الشيء بما يبطل ذلك الشيء به.

الثانية: أن الأنسب والأولى قياس كلام الشارع بعضه على بعض، وليس قياس كلام الشارع على كلام العباد، إذ للشارع مقاصد معلومة بطريق الاستقراء، بينما المتكلم من الناس قد تُجهل مقاصده.

- اعتراض للمخالفين وجواب الجمهور عنه

قالوا: إن ذكر الشارع الحكم مع التنصيص على علته قد يريد به خصوص المحل دون غيره، لوجود ميزة فيه لا يشاركه فيها ما عداه من المحال الأخرى، وبذلك تكون علة تحريم الخمر ما امتازت به الخمر من شدة قد لا توجد في غيرها من أنواع المشروبات، وحينئذ تكون

54. الإهْلِيلَجُ: جنس أشجار تنبت في الهند وكابل والصين وأنواعها كثيرة، ثمرها على هيئة حب الصنوبر الكبار.

العلة هي شدة الخمر وليست الشدة المجردة، وكذلك تكون على تحريم الربا في البر ما امتاز به البر على غيره من سائر المطعومات الأخرى، وحينئذ تكون العلة هي طعم البر وليس مطلق المطعوم، وكما حرم الله تعالى الميتة والدم ولحم الخنزير لخواص تعلقت بها لا يطلع عليها إلا هو سبحانه، فكذلك قد يكون لشدة الخمر من الخاصية ما لا يوجد في النبيذ وإن كان توجد فيه شدة.

الجواب: ليس من ضرورة التنصيص على المحل قصر الحكم عليه دون غيره من المحال الأخرى الصالحة لتنزيل الحكم عليها، والدليل على ذلك أننا علمنا ضرورة سقوط اعتبار خاصية المحل في قول النبي ﷺ: (أيما رجل أفلس فصاحب المتاع أحق بمتاعه) فإن التنصيص على الرجل هنا لا اعتبار له، لكون المرأة داخلة في عموم هذا الحكم، وكذلك قول النبي ﷺ: (من أعتق شركا في عبد قُوِّم عليه الباقي) فإن التنصيص على العبد هنا لا اعتبار له، إذ الأمة في معناه إذا وقعت الشركة فيها. وقد عوّل الصحابة على الظن الغالب الذي تسكن إليه النفس في أن خصوصية المحل لا اعتبار لها فيما عُقِلت علته، وذلك اقتداء بالنبي ﷺ الذي كان يعمل بالظن الغالب، كما في قوله ﷺ: (إنكم تختصمون إلي، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، وإنما أقضي على نحو ما أسمع)، وذلك كذلك بدليل اختلافهم في مسائل كثيرة وكل قد عمل بمقتضى اجتهاده فيها بحسب ما غلب على ظنه أنه الصواب، ولو لم يكن الظن عندهم بمنزلة العلم لما عملوا بما أداه إليه اجتهادهم في تلك المسائل الخلافية، وبناء على ذلك فإننا نسير على منهجهم في هذا المجال، فإذا غلب على ظننا بالاجتهاد أن حكم المحل المنصوص على علته يصدق على المحال الأخرى جعلنا تلك المحال كالمحل الذي نُص على علته في الحكم، أما إذا انتفى العلم وانتفت غلبة الظن فلا نجيز لأنفسنا الإقدام على القياس، إذ إن الإقدام عليه والحالة هذه جرأة على الله تعالى وافتراء على دينه وشرعه.

طريق الإلحاق بالعلة المنصوص عليها

ذهب النظَّام إلى أن العلة المنصوص عليها توجب الإلحاق بطريق اللفظ والعموم لا بطريق القياس، فجعلوا النص على العلم في حكم الأصل يعتبر نصا على كل ما فيه هذه العلة، وأجروه مجرى لفظ العموم، واستدل بأن دلالة العلة النصية في الشرع هي دلالة اللفظ العام في اللغة، فإذا قال الشارع: "حرمت الخمر لشدتها" فإن التنصيص على العلة وهي الشدة يدل على تعميم هذه العلة في كل شراب وُجدت فيه، وحينئذ فلا فرق بين ذلك وبين قوله: "حرمت كل مشتد" في الدلالة على العموم والشمول من جهة اللفظ لا من جهة القياس.

وذهب الجمهور إلى أن الشارع إذا نص على العلة فإنه يجب الإلحاق بطريق القياس لا بطريق اللغة، وقالوا إن التنصيص على العلة –كقوله: حرمت الخمر لشدتها– لا يصلح أن يكون من ألفاظ العموم، وذلك لوجهين:

الوجه الأول: أن الشدة وصف للخمر، والخمر اسم خاص، وصفة الخاص تنزل منزلته في الخصوص.

الوجه الثاني: أن العرب لم تجعل من جملة صيغ العموم العلة المنصوص عليها، وبذلك يكون إقحامها في باب العموم افتياتا على أهل اللغة وتحكما عليهم.

وبذلك يكون التحريم هنا خاصا بالخمر وحدها دون غيرها، إذا جردنا النظر عن الدليل الخارجي.

كما أنهم قالوا أن التنصيص على العلة ليست فائدته الدلالة على العموم اللفظي، بل فائدته نصب تلك العلة علامة على بقاء الحكم في الشيء الخاص أو زواله عنه، فإذا قال الشارع: "حرمت الخمر لشدتها" كان التنصيص على الشدة هنا علامة على بقاء التحريم عند وجود الشدة، وزواله عند زوالها.

أوجه تطرق الخطأ إلى القياس

ينقسم القياس إلى قسمين: صحيح وفاسد، والفاسد هو ما تطرق إليه الخطأ من خمسة أوجه، وهي:

1- ألا يكون الحكم معللا: وذلك مثل أن يقوم بعضهم بتعليل أحكام تعبدية كالوضوء من أكل لحم الجزور، ثم يقيس عليه غيره، فلو قال مجتهد: "لحم الجزور مُرْخٍ للجوف والأمعاء فيكون سببا لخروج الحدث" ثم قاس عليه كل طعام مُرْخٍ في انتقاض الوضوء بأكله، لكان ذلك قياسا خاطئا، لأن القياس هنا علل ما ليس بمعلل.

2- ألا يصيب علته عند الله تعالى: مثال ذلك كأن يقول الشارع: "حرمت الربا في البر" فيقول المجتهد: "علة هذا التحريم كون البر مطعوما" ثم يقيس عليه كل مطعوم كالخضراوات وغيرها من سائر المطعومات، بينما العلة في نفس الأمر هي "الكيل" فيكون القياس هنا خطأ، لعدم موافقة العلة المستنبطة للعلة الموجودة في الأصل.

3- أن يقصِّر في بعض أوصاف العلة: كأن يقول: علة القصاص "القتل العمد" ويحذف العدوان، فيلزم على علته القصاص من ولي الدم، إذا اقتص من القاتل لأن قصاصه منه قتل عمد.

4- أن يجمع إلى العلة وصفا ليس منها: ومثال ذلك أن يقول المجتهد الحنفي: "الموجب للقصاص القتل العمد العدوان بآلة محددة"، فإن إضافة الآلة المحددة إلى أوصاف العلة الثلاثة وهي: "القتل، العمد، العدوان" تُخرج المُثَقَّل من أن يكون موجبا للقصاص وإن كان القتل به وقع عمدا عدوانا، فيقول المجتهد من الجمهور: "إن وصف المحدد وصف زائد فلا دخل له في العلة، بل القصاص واجب بالقتل العمد العدوان سواء أكان بمحدد أو بمثقل.

5- أن يخطئ في وجودها في الفرع، فيظنها موجودة ولا يكون كذلك: ومثاله أن يظن المجتهد بأن التفاح مكيل، فيلحقه بالبر في تحريم الربا، فيكون هذا الظن خاطئا،

لأن التفاح ليس مكيلا، وحينئذ لا يصح هذا القياس، إذ علة الأصل هنا وهو "البر" ليست موجودة في الفرع وهو "التفاح".

أقسام القياس من حيث القطع والظن

إلحاق المسكوت بالمنطوق ينقسم إلى قسمين:

1- إلحاق قطعي: وهو ما لا يرتب فيه العقل مقدمات واستنتاجات من جهة ربط الفرع بالأصل، بل يتبادر ذلك إلى الفهم بمجرد سماع المنطوق، فيجعل المسكوت موافقا له في الحكم، من غير أن يتطرق إليه احتمال في قطعية هذا الإلحاق.

2- إلحاق ظني، وهو ما لا يحكم العقل فيه بربط بين الفرع والأصل إلا بمقدمات واستنتاجات، تكون في جملتها محتملة للخطأ والصواب.

القسم الأول: القياس القطعي

وقد اختلف فيه الأصوليون من جهة إطلاق اسم القياس عليه، فمنهم من سماه قياسا لأنه إلحاق شيء بشيء في حكم بجامع بينهما وهذا هو القياس، وقد ذهب إلى ذلك أكثر الشافعية وبعض الحنابلة، ومنهم من لم يسمه قياسا، إذ هو مفهوم من اللفظ بلا تأمل ولا استنباط، فيُسمى "مفهوم موافقة" أو "فحوى اللفظ" أو "دلالة المعنى"، وقد ذهب إلى ذلك الحنفية وبعض المالكية وبعض الشافعية، وهذا القسم على ضربين:

1- **الضرب الأول:** أن يكون المسكوت أولى بالحكم من المنطوق، وهو مفهوم الموافقة، واشترط في هذا الضرب أن يكون المسكوت عنه مقطوعا بأولويته على المنطوق أن يوجد فيه المعنى الذي اشتمل عليه المنطوق وزيادة، فإن لم يكن في المسكوت زيادة على معنى المنطوق فإنه لا يكون أولى من المنطوق، بل يكون مماثلا له. ومن أمثلته:

- قياس الضرب على التأفيف للوالدين، لأن الضرب تأفيف وزيادة.
- قياس الثلاثة على الاثنين في الشهادة، فيجب قبول شهادة الثلاثة كما قبلت شهادة الاثنين، لأن الثلاثة اثنان وزيادة.
- قياس العمياء على العوراء في التضحية، فلا يجوز التضحية بالعمياء كما لا يجوز التضحية بالعوراء، لأن العمياء عوراء وزيادة.

وليس من هذا القسم قولهم: إذا وجبت الكفارة في قتل الخطأ فوجوبها في قتل العمد أولى لأن في قتل العمد ما في الخطأ وزيادة عدوان، وذلك لأن الكفارة إنما شرعت للتطهير، والمخطئ لم يتعمد القتل، بل وقع رغم أنفه، فيكون أهلا للتطهير برفع إثم القتل الخطأ عنه، وأما المتعمد فإنه قاصد للقتل متجرئ عليه، فلا يكون أهلا للتطهير برفع إثم القتل عنه.

وليس من هذا القسم قولهم: إذا ردت شهادة الفاسق فشهادة الكافر أولى بأن ترد لأن الكفر فسق وزيادة، وذلك لأن الكافر قد يحترز من الكذب تعظيما لدينه الذي ينهاه عنه، فتقبل شهادته لظن صدقه، بخلاف الفاسق فإنه متهم بعدم تعظيم الدين فلا يتورع عن الكذب، فترد شهادته لظن كذبه.

2- **الضرب الثاني**: أن يكون المسكوت مثل المنطوق، وهو ليس بحاجة إلى بيان العلة الجامعة بينهما، بل هو بحاجة إلى نفي الفارق المؤثر، فإذا علم المجتهد علما قاطعا أنه لا يوجد بينهما فارق مؤثر، فحينئذ يستطيع أن يجزم بأن الحكم في المسكوت عنه كالحكم في المنطوق به، ومن أمثلته:

- سراية العتق في العبد، والأمة مثله؛ وذلك أن العبد إذا أعتق بعضه سرى العتق إلى بعضه الآخر، فكذلك هو الشأن في الأمة بلا فرق.
- موت الحيوان في السمن، والزيت مثله؛ وذلك أن الحيوان كالفأر إذا مات في السمن فإنه إذا كان مائعا كله أريق جميعه، إذ النجاسة تسري في جميع أجزاء المائع، وإن كان جامدا أزيل ما حول النجاسة وألقي مع الحيوان، فيكون الزيت مماثلا للسمن في هذا الحكم.

وهو ما عدا القسم الأول، وهو الذي اتفق العلماء على تسميته قياسا، وهو ما احتيج فيه إلى التعرض لبيان الجامع في الأصل وبيان وجوده في الفرع، وذلك لأن العلة في ذلك خفية، فيفتقر إخراجها إلى فهم عميق واستنباط دقيق.

وهو يحتاج إلى مقدمتين:

إحداها: أن يذكر الشارع الحكم ولا ينص على علته، فيبين المجتهد علة الحكم في الأصل، مثال ذلك: أن يقول الشارع: "حرمت عليكم شرب الخمر"، فلو افترض بأن الشارع لم يذكر علة هذا التحريم، فإن القائس يجتهد في استنباط علة هذا التحريم حتى يغلب على ظنه أن علة ذلك هي "الإسكار".

وهذه المقدمة لا تثبت إلا بالدليل الشرعي فقط من الكتاب أو السنة أو الإجماع أو الاستنباط.

الثانية: الاجتهاد في معرفة هل هذه العلة موجودة في الفرع أو ليست موجودة فيه؟ فإذا غلب على ظنه أنها موجودة فيه -وذلك بعد أن يتحقق من نفي الفارق المؤثر- فإنه حينئذ يلحق الفرع بالأصل في الحكم الذي ورد به النص، كما هو الشأن في الخمر حين يغلب على ظنه بأنه علة تحريمها هي الإسكار، فإذا تحقق من وجود تلك العلة في النبيذ فإنه والحالة هذه يجعل حكم النبيذ كالخمر في التحريم بلا فرق بينهما.

ويجوز للمجتهد في المقدمة الثانية أن يثبت صحة إسقاطه لعلة الأصل على الفرع بقرائن وأمارات وأدلة شرعية، وذلك على النحو الآتي:

أ- الحس: وذلك كأن يرى المجتهد بعينيه أن شارب النبيذ يترنح في مشيته، ويتلعثم في كلامه، ويتصرف تصرفات هي أقرب إلى الجنون منها إلى العقل.

ب- العقل: وهو مرتب على الحس، فإن المجتهد إذا رأى بعينيه من شارب النبيذ ما سبق وصفه أدرك بعقله أن النبيذ مسكر كالخمر.

ت- العرف: وهو أن يتعارف الناس فيما بينهم على أن النبيذ مسكر، نتيجة ما استقرؤوه من أحوال المتعاطين له.

ث- دليل الشرع: والمراد بذلك عمومات النصوص الدالة على تحريم تعاطي المسكر، كما في قول النبي ﷺ: (كل مسكر حرام)، وحيث ثبت لدى المجتهد بأن النبيذ مسكر فهو حرام كالخمر.

أدلة إثبات العلة الشرعية "مسالك العلة"

القسم الأول: إثبات العلة بالأدلة النقلية

1- **الضرب الأول**: النص الصريح في العلية، وذلك بأن يرد فيه لفظ التعليل.

والصيغ التي تدل صراحة على التعليل هي على النحو الآتي:

أ- الصيغة الأولى: صيغة "كي" كما في قول الله تعالى: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ **كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ** بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾، وكما في قوله تعالى: ﴿مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَآ ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ ﴿٢٢﴾ **لِّكَيْلَا تَأْسَوْا۟** عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا۟ بِمَآ ءَاتَىٰكُمْ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ ﴿٢٣﴾﴾.

ب- الصيغة الثانية: صيغة "باء السببية"، كما في قوله تعالى: ﴿إِذْ يُوحِى رَبُّكَ إِلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ أَنِّى مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا۟ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ۚ سَأُلْقِى فِى قُلُوبِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱلرُّعْبَ فَٱضْرِبُوا۟ فَوْقَ ٱلْأَعْنَاقِ وَٱضْرِبُوا۟ مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ ﴿١٢﴾ **ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ شَآقُّوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ ۚ** وَمَن يُشَاقِقِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ﴿١٣﴾﴾.

ت- الصيغة الثالثة: صيغة "من أجل"، كما في قوله ﷻ بعد ذكر قصة قابيل وهابيل: ﴿**مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ** أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا ۚ

وَلَقَدْ جَآءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم بَعْدَ ذَٰلِكَ فِي ٱلْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ﴿٣٢﴾﴾، وقول النبي ﷺ: (إنما جعل الاستئذان من أجل البصر)، وقوله ﷺ: (وإنما نهيتكم من أجل الدافة).

ث- الصيغة الرابعة: صيغة "اللام" الدالة على التعليل، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِي كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا **لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ** مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ﴾، وفي قوله سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقْتُلُواْ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًا بَٰلِغَ ٱلْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّٰرَةٌ طَعَامُ مَسَٰكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا **لِّيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِۦ**﴾

ج- الصيغة الخامسة: صيغة "المفعول له"، كما في قوله تعالى: ﴿قُل لَّوْ أَنتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَآئِنَ رَحْمَةِ رَبِّيٓ إِذًا لَّأَمْسَكْتُمْ **خَشْيَةَ ٱلْإِنفَاقِ** وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ قَتُورًا﴿١٠٠﴾﴾، فإن "خشية" هنا مفعول دال على التعليل، وعلى الاعتذار عن هذا الفعل، وهو الإمساك عن الإنفاق، وكما في قوله تعالى: ﴿يَجْعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمْ فِيٓ ءَاذَانِهِم مِّنَ ٱلصَّوَٰعِقِ **حَذَرَ ٱلْمَوْتِ**﴾ فإن "حذر" هنا مفعول له دال على التعليل وعلى الاعتذار عن هذا الفعل وهو جعل الأصابع في الآذان.

ويُلحق بتلك الصيغ الدالة على التعليل كل ما أفاده ودل عليه، وذلك نحو "حتى" فإنها تفيد التعليل، كما في قول النبي ﷺ: (إن الله أوحي إليَّ أن تواضعوا حتى لا يفخر أحد على أحد ولا يبغي أحد على أحد).

ولقد اختلف العلماء في صيغة "إنَّ" وصيغة "فإنَّ" هل هي من صيغ الصريح في التعليل أو من الظاهر أو من الإيماء؟ فذهب كثير من العلماء كالآمدي وابن الحاجب وأبي يعلى وغيرهم إلى أنهما من الصريح في التعليل، ومن أمثلة ذلك قوله ﷺ: (إنها رجس) وقوله في الهرة: (إنها ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم)، وقوله: (ولا تنكح المرأة على عمتها، ولا على خالتها، إنكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم)، وقوله ﷺ: (لا تقربوه طيبا فإنه يبعث ملبيا)، وقوله: (زملوهم بكلومهم ودمائهم فإنهم يبعثون يوم القيامة وأوداجهم تشخب دما).

2- **الضرب الثاني**: التنبيه والإيماء إلى العلة، وهو أنواع ستة:

أ- **النوع الأول**: أن يذكر الحكم عقيب وصف بالفاء.

- كقوله تعالى: ﴿وَيَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡمَحِيضِۖ قُلۡ هُوَ أَذٗى فَٱعۡتَزِلُواْ ٱلنِّسَآءَ فِي ٱلۡمَحِيضِ﴾، فدل الربط بين الوصف والحكم بالفاء على أن الوصف السابق هو علة الحكم اللاحق، وحينئذ يقال إن علة وجوب اعتزال النساء في المحيض هو كون الحيض أذى.
- وكقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا﴾، فالوصف هنا هو "السرقة" والحكم هو "قطع اليد" وقد جاء هذا الحكم مقرونا بالفاء، فدل الربط بين الوصف والحكم بالفاء على أن الوصف السابق هو علة الحكم اللاحق، وحينئذ يقال: إن علة قطع يد السارق هي السرقة.
- وكقول النبي ﷺ: (من بدل دينه فاقتلوه) وقوله: (من أحيا أرضا فهي له).

فمن خلال استعراض الأمثلة السابقة من واقع النصوص الشرعية في الكتاب والسنة تبين أن مجيء الحكم بعد الوصف مقرونا بالفاء دليل على علية الوصف، وذلك لأن "الفاء" موضوعة في اللغة للدلالة على التعقيب، أي: مجيء الثاني عقيب الأول، وكونها دالة على التعقيب يعني أنها دالة على السببية، فيكون ما قبلها وهو "الوصف" سببا لما بعدها وهو "الحكم" إذ لا معنى للسبب إلا ما ثبت الحكم عقيبه، وإذا كان الوصف سببا كان علة للحكم، إذ العلة سبب.

وهذا النوع يدل على أن الوصف سبب للحكم مطلقا، سواء تحققت المناسبة بين الحكم والوصف أو لم تتحقق، فليس تحقق المناسبة بينهما شرطا في ثبوت السببية، كقول النبي ﷺ: (من مس ذكره فليتوضأ)، فقد اشتمل على حكم وهو "وجوب الوضوء"، وقد جاء هذا الحكم عقيب وصف وهو "مس الذكر" ولا مناسبة هنا بين الحكم وبين الوصف، ومع ذلك فإن دلالة السببية فيها ظاهرة معلومة.

ويلحق بهذا النوع ما رتبه الراوي بالفاء كما في قول الصحابي عمران بن حصين رضي الله عنه: (سهى رسول الله ﷺ فسجد)، حيث رتب الحكم وهو "السجود" على الوصف وهو "السهو" بالفاء، فدل هذا الترتيب على أن "السهو" هو سبب

"السجود" وعلته. وكذلك قول الصحابي أنس بن مالك ﷺ: (رضخ يهودي رأس جارية، فأمر رسول الله ﷺ أن يرض رأسه بين حجرين) حيث رتب الحكم وهو "رض رأس اليهودي بين حجرين" على الوصف وهو "رضخ رأس الجارية" بوساطة "الفاء"، فدل هذا الترتيب على أن "الرضخ" هو سبب "الرضّ" وعلته.

والأدلة على أن كلام الراوي يلحق بكلام الشارع في ذلك:

الدليل الأول: أن الصحابي لا يمكن أن يعبر بلفظ يفهم السببية إلا إذا كان كذلك، لأنه يعلم أنه لو عبر بهذا اللفظ الذي يفهم السببية وهو ليس كذلك فإنه يكون ملبسا ومدلسا في دين الله وهذا يتتره عنه الصحابي.

الدليل الثاني: أن التلبيس على الناس في أمور الدين وأحكام الشريعة محرم لا يجوز الإقدام عليه، والظاهر من حال الصحابي الامتناع عما يحرم عليه في دينه، وعلى وجه الخصوص إذا كان ذلك المحرم يعم فساده فإن الصحابي أشد ما يكون بعدا عن الوقوع فيه.

الدليل الثالث: أن الصحابي العالم بمواقع الكلام ومجاري اللغة والعارف بدلالات الألفاظ واشتقاقاتها لا يمكن أن يعبر بلفظ يفهم السببية إلا إذا كان كذلك بحكم كونه من فصحاء العرب وبحكم معرفته باللغة العربية.

ب- **النوع الثاني:** ترتيب الحكم على الوصف بصيغة الجزاء.

- كقوله تعالى: ﴿يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ مَن يَأۡتِ مِنكُنَّ بِفَٰحِشَةٖ مُّبَيِّنَةٖ يُضَٰعَفۡ لَهَا ٱلۡعَذَابُ ضِعۡفَيۡنِۚ﴾ فإن الوصف في هذه الآية الكريمة هو "الإتيان بالفاحشة" والحكم فيها هو "مضاعفة العذاب ضعفين" وهذا الحكم قد رتب على الوصف السابق بصيغة الجزاء لوقوعه في الجملة الشرطية المكونة من فعل الشرط وجزاء الشرط، فدل هذا الترتيب على أن الوصف علة للحكم.
- وكما في قوله سبحانه: ﴿۞ وَمَن يَقۡنُتۡ مِنكُنَّ لِلَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَتَعۡمَلۡ صَٰلِحٗا نُّؤۡتِهَآ أَجۡرَهَا مَرَّتَيۡنِ﴾ فالوصف هنا "القنوت لله تعالى والعمل الصالح" والحكم هو: "إيتاء الأجر مرتين"، وهذا الحكم قد رتب على الوصف

السابق بصيغة الجزاء لوقوعه في الجملة الشرطية المكونة من فعل الشرط وجزاء الشرط، فدل هذا الترتيب على أن الوصف علة للحكم.

- وكما في قوله سبحانه: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّهُۥ مَخۡرَجٗا ۝٢﴾.
- وقول النبي ﷺ: (من اتخذ كلبا إلا كلب صيد أو ماشية نقص من أجره كل يوم قيراطان).
- وقول النبي ﷺ: (من قتل قتيلا فله سلبه).

ت- **النوع الثالث**: أن يُسأل النبي ﷺ عن أمر حادث فيجيب بحكم، فيدل على أن المذكور في السؤال علة.

- كما روي أن أعرابيا أتى النبي ﷺ فقال: هلكت وأهلكت، قال: (ماذا صنعت؟) قال: واقعت أهلي في رمضان، فقال ﷺ: (أعتق رقبة)، فكان هذا الجواب مرتبا على المذكور في السؤال وهو حصول المواقعة، فيدل هذا الترتيب على أن المذكور في السؤال وهو "الوقاع" هو علة الحكم المذكور في الجواب وهو "وجوب الإعتاق".

ث- **النوع الرابع**: أن يذكر مع الحكم شيئا لو لم يقدر التعليل به كان لغوا غير مفيد، فيجب تقدير الكلام على وجه مفيد صيانة لكلام النبي ﷺ عن اللغو، وهو قسمان:

أحدهما: أن يستنطق السائل عن الواقعة بأمر ظاهر الوجود ثم يذكر الحكم عقيبه، وذلك كما سئل عن بيع الرطب بالتمر، فقال: (أينقص الرطب إذا يبس؟) قالوا: نعم، قال: (فلا إذن)، فإجابة السائل عن السؤال الذي وجهه إليه النبي ﷺ يجب أن تجعل هي علة الحكم الذي ذكره النبي ﷺ، إذ لو لم تجعل تلك الإجابة علة لذلك الحكم لكان سؤال النبي ﷺ عن نقصان الرطب خاليا عن فائدة، إذ الجواب عنه تحصيل حاصل لظهوره ووضوحه، وذلك ضرب من ضروب العبث، وهو متره عليه ﷺ لعصمته من الوقوع فيه، وبناء على ذلك يقال: إن نقص الرطب هو علة تحريم بيعه بالتمر، لأنه إذا بيع الرطب بالتمر في هذه الحال كان ربا، إذ هو بيع الشيء بجنسه متفاضلا.

الثاني: أن يعدل في الجواب إلى نظير محل السؤال، كما روي أنه لما جاءه رجل من خثعم فقال: إن أبي شيخ كبير لا يستطيع الركوب، وأدركته فريضة الله في الحج، فهل يجزئ أن أحج عنه؟ فقال ﷺ: (أرأيت لو كان عليه دين أكنت تقضيه؟) قال: نعم، قال: (فدين الله أحق)، فسؤال النبي ﷺ عن قضاء الدين عن الميت في كونه مجزئا عنه ومبرئا لذمته هو علة الجواب عن مسألة الحج عن الميت أو الحي العاجز، حيث إن النبي ﷺ ساوى بين الصورتين المسؤول عنها والمعدول إليها، وذلك بطريق القياس لاشتراكهما في المعنى وهو ثبوت الدين في كل منهما، فكما أن ذمة العاجز أو الميت تبرأ بقضاء الدين عنه الذي في ذمته للآدميين، فكذلك تبرأ ذمته بقضاء الدين الذي في ذمته لله تعالى وهو الحج إذا حُجَّ عنه.

ج- **النوع الخامس**: أن يذكر في سياق الكلام شيئا لو لم يعلل به صار الكلام غير منتظم.

- كما في قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ۝٩﴾ فالنهي عن البيع هنا لو لم يُحمل على التعليل بكونه مانعا من السعي إلى الجمعة وشاغلا عنها، لكان ذكره في معرض الأمر بالسعي إليها بعد سماع ندائها الثاني خبطا في الكلام، ودليلا على عدم انتظامه، وذلك من وجهين:

الأول: عدم ارتباط البيع بالجمعة، وحينئذ يكون لفظ البيع قد أقحم فيما لا علاقة له به.

الثاني: لو لم يُحمل ذكر البيع على التعليل به هنا، لكان مقتضاه النهي عن البيع مطلقا، وهذا لا ينتظم مع ما قرره الشارع وأخبر به من كون البيع حلالا كما في قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾.

- وكما في قول النبي ﷺ: (لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان) فلو حمل على النهي المطلق لكان الكلام غير منتظم، إذ النهي عن القضاء مطلقا مخالف لمقصد عظيم من مقاصد الشريعة، وهو حفظ الناس في أموالهم وأعراضهم

ودمائهم، وحيث إن الشارع لا يتكلم إلا بكلام منتظم، تعين حمل النهي عن القضاء في الحديث على حالة التلبس بالغضب لما يترتب على ذلك من اضطراب الفكر الذي هو مظنة الوقوع في الخطأ، وبذلك يكون النهي منصبا على القضاء حال الغضب فقط وليس على القضاء مطلقا في جميع الأحوال.

ح- **النوع السادس:** ذكر الحكم مقرونا بوصف مناسب.

- كقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا﴾ فقد ذكر الله سبحانه الحكم وهو "قطع اليد" مقرونا بوصف مناسب وهو "السرقة" وحينئذ يكون الوصف المناسب في هذه الآية الكريمة علة للحكم الوارد فيه، فكأنه قال جل شأنه: (فاقطعوا أيديهما لسرقتهما).
- وكقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلۡأَبۡرَارَ لَفِي نَعِيمٖ﴾ فقد ذكر الله تعالى الحكم وهو "المآل إلى النعيم" مقرونا بوصف مناسب وهو "البر" وحينئذ سيكون الوصف المناسب في هذه الآية الكريمة هو علة الحكم الوارد فيها، فيكون معنى الآية: (الأبرار في نعيم لبرهم)، ومثله قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلۡفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٖ﴾.
- وكما لو قال القائل: "أكرم العلماء، وأهن الفساق" فإن المتبادر إلى الفهم أن العلماء إنما استحقوا الإكرام لعلمهم، وأن الفساق إنما استحقوا الإهانة لفسقهم.

أقسام الوصف المقرون بالحكم:

1- الوصف الذي اعتبر وكان علة في نفسه وذاته، مثل قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا﴾ فإن الوصف وهو "السرقة" هو علة الحكم وهو "القطع"، وكذلك قوله ﷺ: (من أحيا أرضا ميتة فهي له) فإن الوصف وهو "إحياء الأرض الميتة" علة للحكم وهو "كون تلك الأرض من حقه".

2- الوصف الذي اعتبر وكان اعتباره لكونه يحتمل أن العلة ما تضمنه ذلك الوصف واشتمل عليه، ومن أمثلته ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: (لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان) فظاهر الحديث يدل على أن العلة هي "الغضب" ولكن لما علمنا أن الغضب اليسير الذي لا يمنع من استيفاء الفكر لا يمنع من القضاء، وأن الجوع

المبرح والألم المبرح ومدافعة الأخبثين يمنع من استيفاء الفكر وتركيزه علمنا أن علة المنع ليست هي الغضب بل تشويش الفكر.

ومن أمثلته كذلك حديث الأعرابي الذي جاء إلى النبي ﷺ فقال: وقعت على أهلي في نهار رمضان، فقال له ﷺ: (أعتق رقبة)، قال بعض العلماء إن الرسول أوجب الكفارة بسبب الوقاع، والوقاع وصف مناسب متضمن لعلة حيث تضمن إفساد الصوم، وقالوا ذلك حتى يقاس على الوقاع كل مفسد للصوم كالأكل والشرب عمدا بجامع إفساد الصوم المحترم.

القسم الثاني: إثبات العلة بالإجماع

وذلك كالإجماع على تأثير الصغر في الولاية، فيقاس على الولاية عليه في المال الولاية عليه في النكاح، وذلك أن الصغير قاصر عن تولي شؤون نفسه بنفسه، وليس لديه نظر تام في عواقب الأمور، فكان بحاجة إلى من يتولى القيام عليه لجلب المنفعة له ودرء المفسدة عنه.

وكالإجماع على أن علة منع القاضي من القضاء وهو غضبان اشتغال قلبه عن الفكر والنظر في الدليل والحكم وتغير طبعه عن السكون والتلبث للاجتهاد، ولذلك يقاس عليه كل ما يشغل فكره من شدة جوع وشدة عطش وشدة ألم.

وكتأثير تلف المال تحت اليد العادية في الضمان، فإنه يؤثر في الغصب إجماعا، فيجب الضمان على الغاصب إذا تلف المال عنده بالإجماع، فيقاس عليه السارق فإن عليه الضمان حتى لو أقيم عليه الحد بالقطع، فإن هذا لا يعفيه من ضمان ما أتلف، والجامع بينهما أنه مال تلف تحت اليد العادية.

والمجتهد إذا ألحق الفرع بالأصل بجامع علة الأصل، فإن علة الأصل إذا كانت ثابتة بالإجماع، فإنه حينئذ لا يصح لمعترض أن يطالب هذا المجتهد ببيان تأثير تلك العلة في الأصل، لأن هذه المطالبة تكون من قبيل تحصيل الحاصل، إذ لولا أن لتلك العلة تأثيرا في الأصل لما انعقد الإجماع عليها.

وإن طولب بتأثيرها فقيل له: سلمت لك تأثير العلة في الأصل، فما وجه تأثير تلك العلة في الفرع؟ يقول: إن حقيقة القياس هي تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع بالعلة الجامع بينهما، والعلة الجامعة موجودة في الأصل والفرع، وذلك كافٍ عندي في إثبات القياس، فلا ينبغي للمجتهد القائس أن ينشغل ببيان تأثير علة الأصل في الفرع بناء على طلب المعترض، بل ينبغي له أن يقابل مطالبة المعترض بمطالبة أخرى فيقول له: هل لحظت فرقا بين الأصل والفرع الذي ألحقته به؟ فإن امتنع عن الجواب فلا حجة له وعُد منقطعا، وإن أجاب بذكر الفارق نظر المجتهد في هذا الفارق فإن كان غير مؤثر بين له بالدليل بأن هذا الفارق لا تأثير له فلا يمنع من صحة جريان القياس بين الأصل والفرع، وإن كان فارقا مؤثرا سلم له بذلك وترك القياس الذي ذهب إليه.

القسم الثالث: إثبات العلة بالاستنباط

وتسمى المسالك العقلية، والمسالك الاجتهادية، والمراد به: استنباط المجتهد لعلة حكم الأصل باجتهاده، وهو على ثلاثة أنواع:

النوع الأول: إثبات العلة بالمناسبة

وهو أن يكون الوصف الذي اقترن به الحكم مناسبا له، ومعناه: أن يدرك العقل السليم كون ذلك الوصف سببا مفضيا إلى مصلحة من المصالح، أو فيه دفع مفسدة من المفاسد، وأدرك العقل ذلك لوجود رابطة ما من الروابط العقلية بين ذلك الوصف وتلك المصلحة.

مثال ذلك: قولنا حُرمت الخمر لأنها تزيل العقل الذي هو مناط التكليف، وهذا التعليل مناسب، لأنه يؤدي إلى حفظ العقل من التخبط، لذلك يقاس على الخمر كل ما يزيل العقل ويغطيه عن إدراك الحقائق كالنبيذ المشتد والهروين والحشيش وجميع أنواع المخدرات، لكن لو قلنا: حُرمت الخمر لأنها تقذف بالزبد أو لأنها تحفظ في الزجاجات فإن ذلك لا يناسب.

وهكذا فكل حكم ثبت كونه محققا لمصلحة للأمة، سواء كانت تلك المصلحة متعلقة بالدين أو بالعرض أو بالنفس أو بالمال أو بالعقل، فإن ربطه بالوصف المقترن به يكون ربطا مناسبا.

والمناسب ينقسم إلى ثلاثة أنواع:

أ- **المناسب المؤثر**: وهو ما ظهر تأثيره في الحكم بنص أو إجماع، وينقسم إلى قسمين:
الأول: ما يظهر تأثير عينه في عين الحكم، ومثاله سقوط الصلاة عن الحرة الحائض من غير مطالبة بالقضاء، وذلك لمشقة التكرار، فإن الصلاة تتكرر في اليوم والليلة خمس مرات، ولو وجب قضاؤها على الحائض لشق ذلك عليها، وهذا الحكم وإن كان واردا على محل مخصوص وهو "المرأة الحرة" فإنه عدي إلى محل آخر وهو "الأمة" قياسا على الحرة في عدم مطالبتها بقضاء الصلاة التي تركتها زمن حيضها، وبهذا ظهر تأثير عين الوصف المناسب وهو "المشقة" في عين الحكم وهو "إسقاط الصلاة".
وظهور هذا التأثير ثابت بالنص والإجماع، أما النص ففي حديث عائشة رضي الله عنها حيث قالت: (كنا نحيض على عهد الرسول ﷺ فنقضي الصوم ولا نقضي الصلاة) وأما الإجماع فهو منعقد على ما دل عليه هذا النص من إسقاط الصلاة عن الحائض دون قضاء، وأن الأمة في ذلك كالحرة من غير فرق.
وهذا الوصف المناسب الذي أثر عينه في عين الحكم يمكن أن يجتمع معه وصف آخر في الأصل المقيس عليه، فاجتماع مؤثرين لا يضر، فيعلل بهما حكم الأصل، ويلحق الفرع بالأصل بجامع الوصف المشترك بينهما، مثال ذلك: أن يجتمع في امرأة واحدة: "حيض وعدة وردة" فهنا لا يجوز وطئها، ويعلل هذا الحكم بالعلل والأسباب الثلاثة، ويقاس عليها الأمة لعدم الفارق بين الحرة والأمة في ذلك.
الثاني: أن يظهر عينه في جنس ذلك الحكم، وذلك نحو "الأخ الشقيق" فإنه مقدم على الأخ لأب في استحقاق الميراث، فيقاس على ذلك تقديم الأخ الشقيق على الأخ لأب في ولاية النكاح، فالوصف هنا وهو "الأخوة" متحد بالنوع في الأصل والفرع، والحكم وهو "الولاية" و "الإرث" متحدان بالجنس، وحينئذ فإن الوصف وهو الأخوة ظهر أثر عينه في جنس الحكم، وهو جنس التقديم، فتكون عين الأخوة قد أثرت في جنس التقديم.

ب- **المناسب الملائم:** وهو ما ظهر تأثير جنسه في عين الحكم، مثاله ظهور أثر المشقة في إسقاط الصلاة عن الحائض والنفساء، فإنه ظهر تأثير جنس الحرج والمشقة في عين الحكم -وهو إسقاط قضاء الصلاة- قياسا على المسافر، فإن مشقة السفر أثرت في عين الحكم -وهو إسقاط الركعتين حين القصر-.

ت- **المناسب الغريب:** وهو ما ظهر تأثير جنسه في جنس ذلك الحكم، فالغريب اعتبره الشارع في إلحاق بعض الأحكام ببعض بجامع المناسبة المصلحية المطلقة، فجعل جنس المصالح مؤثرا في جنس الأحكام، وذلك كما ورد أن عمر بن الخطاب ﵁ استشار في الخمر يشربها الرجل، فقال علي بن أبي طالب ﵁: (نرى أن تجلده ثمانين، فإنه إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى) ووافقه الصحابة الكرام ﵃ لكون الشرب مظنة القذف فأقاموه مقامه، وبذلك يتضح أن الوصف هنا وهو "مظنة جنس الافتراء" أثر في الحكم وهو "الجلد ثمانين" وما كان كذلك سمي المناسب الغريب.

مذهب بعض الأصوليين في قصر القياس على المؤثر

ذهب بعض الأصوليين إلى أن القياس خاص بالوصف المؤثر فقط، فلا يصح في الملائم والغريب، وممن ذهب إلى ذلك أبو زيد الدبوسي، ودليلهم هو أننا لو جزمنا بأن الشارع إنما أثبت الحكم في الأصل بوصف ملائم، أو بوصف غريب، لكان ذلك نوعا من أنواع التحكم، لأنه ترجيح بلا مرجح، والترجيح بغير مرجح باطل، لكونه دعوى بلا دليل، إذ يحتمل:

أ- أن يكون الحكم غير معقول العلة، لكونه حكما تعبديا، وذلك كتحريم الميتة والخنزير والدم والحمر الأهلية وكل ذي ناب من السباع مع إباحة الضب والضبع، وإذا كان كذلك فكذلك هو الشأن في الخمر فقد يكون تحريمه حكما تعبديا، وحينئذ لا يصح قياس النبيذ عليه بحجة أنه ملائم له لوجود صفة الإسكار فيه، إذ القياس فرع عقل العلة، وما كان تعبديا لا تعقل علته، فيكون حكمه قاصرا عليه لا يتعداه إلى غيره.

ب- أن يكون لمعنى آخر مناسب لم يظهر لنا لكونه خفيا، ولهذا فإنه من الجائز أن يكون تحريم الشارع للخمر -مثلا- ليس من أجل الإسكار، بل لوصف آخر لم يظهر لنا.

ت- أن يكون التحريم لعلة قياسية ظاهرة معلومة كالإسكار، إذ لا يستبعد أن يكون تحريم الشارع للخمر إنما هو لهذا الوصف المعين وهو الإسكار، وذلك على تقدير أنه لم يرد نص من الكتاب أو السنة ببيان علة تحريم الخمر.

فإذا ثبت أن المقام لا يخلو من تلك الاحتمالات الثلاثة، فإن تعيين أحدها لإضافة الحكم إليه تحكم لا دليل عليه، فيكون ذلك ضربا من ضروب الوهم المجرد.

الجواب:

1- أنا قد علمنا من أقيسة الصحابة ﷺ في اجتهاداتهم أنهم لم يشترطوا في كل قياس كون العلة معلومة بنص أو إجماع، بل كانوا ينيطون الأحكام بأوصافها المناسبة.

2- أن المطلوب تحصيله في باب الاجتهاد ومنه القياس هو غلبة الظن، ونحن إذا رأينا أن الشارع قد ربط الحكم بوصف ظهر لنا بأنه ملائم أو غريب يغلب على ظننا أن هذا الوصف هو سبب ذلك الحكم ومقتضيه، إذ لو لم يكن كذلك لما لحظه الشارع واعتبره، وحيث إن العمل بالظن الغالب واجب الاتباع وجب القول باعتبار هذين الوصفين، وهما الملائم والغريب، كما يجب القول باعتبار المؤثر.

3- وأما قولهم بأنه يحتمل أن ثم مناسبا آخر، فالجواب عليه من أوجه:

أ- أن هذا القول وهم محض، فإن احتمال وجود مناسب آخر هو مجرد افتراض لا رصيد له في الواقع، إذ لو كان له رصيد في الواقع لظهر واستبان، والأحكام الشرعية لا تبنى على مجرد أوهام بل على أوصاف ظاهرة، فقولكم بأن تحريم الخمر يحتمل أن يكون لوصف آخر غير الإسكار نسلمه لكم إذا أظهرتم لنا هذا الوصف الآخر، وحينئذ نقارن بينه وبين الإسكار، فإذا تبين لنا أنه أكثر مناسبة للحكم وهو التحريم أخذنا به وأبطلنا ما غلب على ظننا وهو وصف الإسكار ترجيحا

للوصف الأقرب على الوصف الأبعد، أما الاكتفاء بالقول باحتمال وجود وصف آخر دون إظهاره وإبرازه فذاك دعوى بلا دليل لا تقوى على إبطال ما ثبت ظهوره بالظن الغالب.

ب- أننا لو فتحنا باب رد كل ما غلب على الظن من الوصف الظاهر بمجرد احتمال وجود وصف آخر ربما يكون ألصق بالحكم منه لما بقي قياس صالح للاحتجاج به في الأحكام الشرعية.

ت- أن صيغ العموم إنما يغلب على الظن حملها على ظاهرها وهو الاستغراق إذا سلمت من وجود قرينة مخصصة، فإذا وردت القرينة المخصصة زال الظن باستغراقها، وإذا لم ترد تلك القرينة المخصصة جاز التعويل على الظن ببقاء تلك الصيغ على ظاهرها في إفادة الاستغراق، وكذلك بقية الظواهر كالأمر والنهي، وإذا كان كذلك ففي الظواهر كالعموم والأمر والنهي فكذلك هو الشأن هنا وهو جواز التعويل على الظن الغالب بما ظهر لنا من وصف مناسب.

ث- أن الصحابة ﷺ كانوا يتبعون في المسائل الاجتهادية غلبة الظن، بحسب ما ظهر لديهم من وصف مناسب، فيجعلونه مناطا للحكم من غير ضبط لجنس ذلك الوصف باسم معين من مؤثر أو ملائم أو غريب، لكون هذه التسميات مصطلحات متأخرة عن عصرهم، ولذلك لم يكونوا يميزون جنسا عن جنس، بل يكفيهم معرفة أن هذا الوصف مناط للحكم، فيغلب على ظنهم أنه هو علته، فيعولون على هذه العلة في إثبات حكم الأصل في الفرع.

النوع الثاني: إثبات العلة بالسبر والتقسيم

السبر لغة: الأصل، واللون، والهيئة، والمنظر، ومنه قولهم: "حسن السبر" أي حسن الهيئة، ويطلق على الاختبار يقال: "سبرت الجرح أسبره" إذا نظرت إلى غوره.

واصطلاحا: اختبار الوصف في صلاحيته وعدمها للتعليل به.

والتقسيم لغة: مأخوذ من قسّم الشيء إذا جزأه وفرّقه.

واصطلاحا: حصر الأوصاف المحتملة للتعليل، بأن يقال: العلة إما كذا أو كذا.

وتعريف السبر والتقسيم في اصطلاح العلماء: حصر الأوصاف الموجودة في الأصل المقيس عليه الصالحة للعلية في عدد، ثم إبطال ما لا يصلح بدليل، فيتعين أن يكون الباقي علة.

ومن أمثلته: أن يقول القائس -مثلا-: إن تحريم الربا في البُر ثبت لعلة، والعلة هذه يحتمل أن تكون كونه مكيلا، وإما كونه مطعوما، وإما كونه مقتاتا، وإما كونه مدخرا، وإما كونه موزونا. فإذا قام القائس بجمع هذه الأوصاف المحتملة للتعليل فإن هذا ما يسمى بالتقسيم. ثم يختبر ويسبر تلك الأوصاف، وينظر فيها، ويسقط ما لم يجده مناسبا وما لا يصلح لتعليل الحكم به، بحيث يبقي ما يمكن التعليل به، وعجز عن إبطاله وهو "كونه مكيلا" فيقول إن علة تحريم الربا في البُر هي كونه مكيلا.

شروط صحة السبر والتقسيم

1- **الشرط الأول**: أن يكون حكم الأصل معللا، وأن يجمع العلماء على تعليله، وذلك أن حكم الأصل إذا لم يكن مجمعا على تعليله، فإن إفساد القائس لجميع العلل إلا العلة التي ارتضاها ليس دليلا على صحة العلة المرضية عنده، إذ يمكن للمجتهد الآخر أن يعترض عليه، فيقول له: إن الحكم في الأصل ليس معللا، بل هو تعبدي فلا يثبت القياس فيه، وإذا كان الأمر كذلك فلا بد من أن يكون حكم الأصل قد ثبت تعليله بالإجماع، حتى يسد الطريق على من زعم بأن الحكم غير معلل لكونه تعبديا.

2- **الشرط الثاني**: أن يكون سبره حاصرا لجميع ما يعلل به، وذلك لأنه لو غفل عن واحدة منها لاحتمل أن تكون هذه العلة هي مناط الحكم، فيترتب على ذلك

أمران: أحدهما: عدم صحة السبر، وثانيهما: وقوع الخطأ في القياس، لكونه لم يصادف محله للغفلة عن العلة التي هي مظنته. وحصر العلل له طريقان:

الأول: موافقة الخصم: بأن يسلم الخصم بأن ما ذكره المستدل من الأوصاف هي الممكنة لأن تكون علة لا غيرها، وذلك كانحصار علة إجبار الصغيرة على النكاح بالصغر أو البكارة، وكانحصار علة تحريم الربا في البُر بالكيل أو الطعم أو القوت أو الادخار أو الوزن.

الثاني: ألا يسلم الخصم بهذا الحصر الذي ذكره المستدل، فإن كان المستدل مجتهدا فعليه السبر للأوصاف بقدر إمكانه بحيث يعجز عن إيراد غير ذلك من الأوصاف، وإن كان المستدل مناظرا فإنه يكفيه أن يقول: هذا ما استطعت التوصل إليه من أوصاف وقدرتي في السبر، وقد بحثت فلم أجد غير ذلك، وعليك أيها الخصم أن يلزمك ما يلزمني إذا كنت تشاركني في الجهل بغير ذلك من الأوصاف، وأما إن كنت مطلعا على وصف آخر غير ما ذكرت فعليك التنبيه عليه وإبرازه وإظهاره ليتسنى لي النظر في صحته وفساده، فإن كتمان ذلك الوصف أو العلة محرم.

3- **الشرط الثالث**: إبطال أحد القسمين، وهذا بحيث إذا تبين للقائس بطريق السبر أن حكم الأصل منحصر في علتين فقط، فإنه حينئذ يحقق النظر في أيهما أنسب للحكم، فيثبت إحدى العلتين ويبطل العلة الأخرى، فيقول: الحكم معلل ولا علة إلا كذا وكذا، وقد بطلت إحداهما وهي العلة الفلانية فتعينت الأخرى. وللقائس طرق في حذف واستبعاد الأوصاف غير الصالحة، منها:

الأول: الإلغاء: وهو بيان أن الحكم في الصورة الفلانية ثابت بالوصف الذي استبقاه فقط دون غيره، ويتبين بهذا أن المحذوف من الأوصاف لا أثر له في الحكم، لأنه لو كان المحذوف من الأوصاف له أثر في الحكم لما جاز إثبات الحكم بدونه، ومثال ذلك أن يقول المستدل الحنبلي: يصح أمان العبد لأنه أمان وجد من عاقل مسلم غير متهم، فصح قياسا على الحر. فيقول المعترض الحنفي: لا أسلم بأن ما ذكرت هو أوصاف العلة في الأصل فقط، بل هناك وصف آخر وهو الحرية وهذا

الوصف مفقود في العبد، وحينئذ فلا يصح القياس، فيقول المستدل الحنبلي: وصف الحرية ملغى بالعبد المأذون له، فإن أمانه يصح باتفاق مع عدم الحرية، فصار وصفا لاغيا لا تأثير له في العلة.

الثاني: أن يبين أن ما يحذفه المستدل من الأوصاف من جنس الأوصاف التي عهدنا وألفنا وعرفنا من الشارع عدم الالتفات إليها في إثبات الأحكام، مثل: وصف الطول والقصر والبياض والسواد وكبر الجسم وصغره.

الثالث: أن يبين المستدل للمعترض بأن الوصف الزائد الذي اعترض به لا يصلح أن يكون مناطا للحكم في الأصل، لأن الشارع أعرض عنه في جنس الأحكام المختلف فيها، وما أعرض عنه الشارع فالأصل إلغاؤه لا إثباته، مثال ذلك لو قال المستدل: يسري العتق في الأمة قياسا على العبد، بجامع الرق في كل منهما، إذ لا علة غيره عملا بالسبر، فقال المعترض: الذكورية وصف زائد معتبر في الأصل، لأن العبد إذا كمل عتقه بالسراية أُهِّل لمناصب لا تصلح لها الأمة إذا كمل عتقها، وذلك كالإمامة وأنواع الولايات، وحينئذ فلا يصح قياس الأمة على العبد لأنه قياس مع الفارق، فيقول المستدل: ما ذكرت من وصف الذكورية لم يعتبره الشارع في باب العتق، بل عُهد منه عدم اعتباره فيه، وحينئذ فاعتبارك لوصف الذكورية هو خلاف المعهود الشرعي فيكون فاسدا.

النوع الثالث: إثبات العلة بالدوران

الدوران في الاصطلاح هو أن يوجد الحكم عند وجود الوصف أو العلة، وأن يعدم الحكم عند عدم الوصف أو العلة.

مثاله: وجود التحريم عند وجود الشدة في الخمر، وعدم التحريم عند عدم الشدة، فالحكم هنا دار مع الشدة وجودا وعدما.

حجية الدوران

1- **المذهب الأول**: أن الدوران يفيد العلية، وهو مذهب جمهور العلماء، ولهم على هذا دليلان:

أ- قياس العلة الشرعية على العلة العقلية، فكما أن الدوران دليل على صحة العلة العقلية مع قطعيتها، وذلك كالتسويد فإذا وجد التسويد لزم منه وجود السواد، وإذا انعدم التسويد لزم منه انعدام السواد، فكذلك يكون الدوران دليلا على صحة العلة الشرعية من أباب أولى، فإنها من جهة كونها ظنية بحاجة إلى ما يقوي ثبوت وجودها، والدوران أحد الطرق المقوية لثبوت صحة وجودها.

ب- قياس الدوران في الأحكام الشرعية على الدوران في الأمور العادية، وبيان ذلك: أن الناس لو رأوا رجلا جالسا في مكان فدخل رجل فقام عند دخوله، ثم جلس عند خروجه، وتكرر منه القيام عند تكرر دخول ذلك الرجل، غلب على ظن أولئك الناس أن علة قيام الجالس هي دخول ذلك الرجل عليه، فكذلك إذا عهدنا من الشارع إثبات حكم في شيء لوصف من الأوصاف، ونفي الحكم عنه عند انتفاء ذلك الوصف غلب على ظننا أن هذا الوصف هو علة ذلك الحكم.

2- **المذهب الثاني**: أن الدوران لا يفيد العلية مطلقا، وهو مذهب بعض العلماء كالآمدي وابن السمعاني وابن الحاجب وهو مذهب أكثر الحنفية وهو الظاهر من مذهب المالكية، واستدلوا بدليلين:

أ- الدوران لا يخلو من جانبين:

الأول: وجود الحكم عند وجود الوصف.

الثاني: انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف.

فأما الأول فهو طرد محض، والطرد المحض غير مؤثر، وأما الثاني فهو العكس، والعكس غير معتبر في العلل الشرعية، فلا تأثير له فيها، إذ لا

يلزم من انتفاء الوصف انتفاء الحكم، وإذا ثبت أن الدوران بكلا جانبيه لا تأثير فيه بطل الاعتماد عليه في إثبات العلية.

ب- أنه ليس من الضروري أن يكون كل وصف دائر علة للحكم، بل يحتمل أن يكون ذلك الوصف علة للحكم، ويحتمل أن يكون ذلك الوصف ملازما للعلة وليس بعلة مثل الرائحة الفائحة الملازمة للشدة المطربة، ويحتمل أن يكون ذلك الوصف جزءا للعلة كالعمدية أو العدوانية بالنسبة للقصاص، ومع قيام هذه الاحتمالات فإن جعل الدوران هو المثبت للعلة تحكم لا يصح، ومما يؤكد ذلك أمران:

الأول: لو كان الدوران طريقا إلى إثبات العلة لأمكن كل واحد من المختلفين في علة الربا في "البر" هل في الكيل، أو الوزن، أو الطعم، أو القوت، أن يثبت الحكم وهو تحريم التفاضل فيه بوجود العلة التي رآها، وأن ينفي ذلك الحكم عنه بانتفائها، من غير أن يتعرض كل واحد منهم لإبطال علة الآخر.

الثاني: لو كان الدوران طريقا إلى إثبات العلة لكانت الرائحة المخصوصة بالخمر والمقرونة بالشدة علة للتحريم، فإن التحريم يزول بزوالها ويوجد بوجودها، ومع ذلك فليست الرائحة علة بالاتفاق.

3- **المذهب الثالث**: أن الدوران لا يفيد ظن العلية إلا إذا اقترن بالسبر والتقسيم، فيقول: هذا الحكم لا بد له من علة، لأنه حدث بحدوث حادث، ولا حادث يمكن أن يعلل به إلا كذا وكذا، وقد بطل الكل إلا هذا، فهو العلة.

- جواب الجمهور عن أدلة المذهب الثاني

1- أجابوا عن الدليل الأول من وجهين:

أ- لا نسلم لكم ما ذكرتموه من أن الطرد والعكس لا يؤثران في إثارة غلبة الظن، بل نقول: إن كلا منهما مثير لغلبة الظن، وإذا كان كل منهما مثير لغلبة الظن فهو مؤثر في الأحكام.

ب- سلمنا لكم ما ذكرتموه من أن كلا من الطرد والعكس لا يؤثر بمفرده في غلبة الظن، إلا أن ذلك لا يمنع من تأثيرهما في حال اجتماعهما، فإن العلة إذا كانت مكونة من وصفين لم يحصل تأثيرها في الحكم بوجود أحدهما دون الآخر، وذلك كالقصاص فإن علته هي القتل وهذه العلة مكونة من وصفين وهما العمد والعدوان، فإذا لم يجتمعا معا لم تتم العلة.

2- وأجابوا عن الدليل الثاني بقولهم: نسلم لكم الاحتمال الذي ذكرتموه، إلا أنه غلب على ظننا أن الدوران صالح للعلية، ومجرد احتمال شيء آخر لا يقوى على نفي هذا الظن، وذلك أن ظننا متعلق بشيء موجود وهو "الدوران"، والاحتمال الذي ذكرتموه مجرد وهم وتخييل قد يكون له رصيد من الواقع وقد لا يكون.

أما نقضكم للدوران برائحة الخمر المخصوصة به غير لازم لنا، وذلك أن يكون الشيء صالحا للعلية لا يلزم منه أن يُعَلل به، إذ قد يكون غيره أولى منه بالعلية فيقدم عليه ترجيحا للأقوى على ما هو دونه في الرتبة، ولذلك رجحنا "الإسكار" على "الرائحة"، وجعلنا تحريم الخمر دائرا في فلكه.

- جواب الجمهور عما ذكره أصحاب المذهب الثالث

أ- أن السبر مستقل وحده بإثبات العلة، فإذا تحققت شروطه الثلاثة كان مستغنيا بنفسه عن مقارنة ما سواه كالدوران ونحوه، فلا تلازم بينهما حتى يكون أحدهما متوقفا في ثبوت حجيته على الآخر.

ب- أنه ليس من لازم التعليل أن تكون علة الحكم أمرا حادثا، فإن العلة كما تكون حادثة فإنها كذلك تكون سابقة، ويتوقف ثبوت الحكم فيها على شرط حادث، وذلك كالحول في الزكاة، فإن علة وجوب الزكاة هي "ملك النصاب" وهذه

العلة سابقة ولكنها متوقفة على شرط حادث وهو "حولان الحول" فهذا الشرط حادث لأنه يتجدد كل عام، كما يمكن أن يكون الحكم تعبديا غير معلل، ومع قيام هذه الاحتمالات الثلاثة يبطل القول بكون العلة أمرا حادثا، لأنه مجرد دعوى بلا دليل مرجح.

شهادة الأصول المفيدة للطرد والعكس

والمراد بشهادة الأصول أن يكون هناك مسألة جديدة أو مختلف فيها ويكون لها شبه في عدد من الأوصاف بأصل ثبت حكمه في الشريعة، بحيث كلما وجدت هذه الأوصاف المشتركة بين هذين المحلين وجد الحكم.

وقد اختلف العلماء في إثبات العلية بـــ "شهادة الأصول" على مذهبين:

1- **المذهب الأول:** أن شهادة الأصول المفيدة للطرد والعكس تثبت بها العلية، حيث إنه يشبه الدوران، وقد ذهب إلى هذا القول الكثير من الحنابلة منهم القاضي أبو يعلى، وبعض الشافعية ومنهم أبو إسحاق الشيرازي، ومن أمثلته:

أ- قول الفقهاء في الخيل: إذا لم تجب الزكاة في ذكورها إذا انفردت، فلا تجب الزكاة في الذكور والإناث، وبيان الاطراد والانعكاس هنا أن الإبل والبقر والغنم وجبت الزكاة في ذكورها منفردة، فوجبت في ذكورها وإناثها، والحمير والبغال التي ورد ذكرها مقرونا بالخيل في قوله الله تعالى: ﴿وَٱلۡخَيۡلَ وَٱلۡبِغَالَ وَٱلۡحَمِيرَ لِتَرۡكَبُوهَا وَزِينَةٗۚ وَيَخۡلُقُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ٨﴾ لم تجب الزكاة في ذكورها منفردة، فلم تجب في ذكورها وإناثها، فكذا ينبغي أن يقال في الخيل بأن الزكاة لم تجب في ذكورها منفردة، فلا تجب في ذكورها وإناثها.

ب- بناء الفقهاء قولهم: "من صح ظهاره صح طلاقه" وذلك في تصحيح طلاق الذمي على شاهد الأصل، فإن المسلم حيث صح ظهاره صح طلاقه، فكذلك يكون الشأن في الذمي، فإنه حيث صح وقوع الظهار منه صح تبعا لذلك وقوع الطلاق منه، فكانت صحة ظهار الذمي شاهدا على صحة طلاقه.

2- **المذهب الثاني**: أن شهادة الأصول لا تثبت به العلة، واستدلوا لذلك فقالوا: إن شهادة الأصول ليست نصا في العلية ولا إجماعا ولا مؤثرا ولا ملائما ولا مناسبا غريبا، إنما هو مخيل تخييلا شبهيا بأن الفرع المشهود له مشتمل على علة الأصل الشاهد، والظن الحاصل من التخيل ضعيف جدا، فلا يكون صالحا لإناطة الأحكام الشرعية به.

المسالك الفاسدة في إثبات علة الأصل

اطراد العلة هو استمرار حكمها في جميع محالها، بحيث لا تتخلف عن محل واحد منها، والاطراد جزء من أجزاء الدوران لأن الدوران عكس وطرد.

والحكم بكون العلة صحيحة بناء على دعوى الاطراد حكم فاسد لا يترتب عليه تصحيح العلة. والأدلة على فساد هذا المسلك:

أ- أنه لا معنى للاطراد إلا سلامة العلة من "النقض"، والنقض هو بعض مفسدات العلة، وليس هو كل مفسداتها حتى يُجزم بصحة العلة عند انتفائه، فالشيء إذا كان يتطرق إليه الفساد من أوجه مختلفة، فإنه حين يسلم من واحد منها، فلا يعني ذلك سلامته من جميعها، والعلة كذلك فإن لها مفسدات كثيرة، فهي إذا سلمت من النقض فربما لا تسلم من غيره من المفسدات الأخرى، وحينئذ يكون القائل بأن هذه العلة صحيحة لأنها ليست منتقضة بمنزلة من يقول: "هذا العبد سليم لأنه ليس بأعمى" إذ يجوز أن تنتفي سلامته بأي من الأمراض الأخرى.

ب- أن الحكم قد يقترن بما يلازم العلة وليس بعلة، كاقتران تحريم الخمر بلونها وطعمها وريحها، فيطرد الحكم بوجودها، وكل ذلك ليس بعلة، وإنما العلة هي الشدة المسببة للإسكار.

ت- أن هناك أوصافا مطردة ليست مناسبة لتشريع الحكم، ولا يصح بناء الحكم عليها، ومن ذلك: قول بعض من يرى عدم جواز الوضوء بالخل: لأنه مائع لا يصاد فيه

السمك ولا تبنى عليه القناطر فلا تزال به النجاسة كالمرق، وهذا الوصف وصف طردي لا يصح أن يكون علة للحكم.

حكم العلة إذا استلزمت مفسدة

الوصف لا يخلو بالنسبة لاشتماله على المصالح والمفاسد من ثلاث حالات:

1- أن تكون المصلحة فيه راجحة على المفسدة.

2- أن تكون المصلحة فيه مساوية للمفسدة.

3- أن تكون المصلحة فيه أدنى من المفسدة

فإذا كانت مصلحة الوصف راجحة على المفسدة كان وصفا مناسبا، فلا تنتفي مناسبته بالاتفاق، وذلك أنه لا يوجد وصف خالص تماما من مفسدة، ولكن العبرة برجحان المصلحة.

وإذا كانت المصلحة في الوصف مساوية للمفسدة، أو أنها أدنى من المفسدة لكون المفسدة راجحة عليها، فقد حصل الخلاف بين الأصوليين في وجود المناسبة في ذلك الوصف أو انتفائها عنه على مذهبين:

1- **المذهب الأول**: أن الوصف المتضمن مصلحة متى لزم منه مفسدة مساوية لمصلحته أو راجحة عليها انتفت مناسبته، وهذا القول ذهب إليه أكثر الأصوليين، واستدلوا قائلين: أن المناسب هو ما تلقته العقول السليمة بالقبول، وما عارض مصلحته مفسدة مساوية أو راجحة فليس كذلك، فلا يكون مناسبا، إذ ليس من شأن العقلاء السعي إلى تحصيل دينار على وجه يلزم منه خسارة دينار أو دينارين، لأن الأول ترجيح من غير مرجح لتكافؤ المصلحة والمفسدة، والثاني التزام للمفسدة الراجحة.

2- **المذهب الثاني**: أن المناسبة لا تبطل إذا عارضتها مفسدة مساوية أو راجحة، ذهب إلى ذلك بعض الشافعية كفخر الدين الرازي وناصر الدين البيضاوي وكثير من الحنابلة منهم ابن قدامة، وهو المذهب المختار عند المالكية، وأدلتهم على هذا:

أ- أن المصلحة من متضمنات الوصف، والمفسدة من لوازمه، وحيث تضمن الوصف مصلحة ولزمته مفسدة وجب اعتبارهما معا لاختلاف جهتهما، ولهذا فإن العاقل لو قال: "لي مصلحة في كذا لكن يصدني عنه ما فيه من الضرر من وجه آخر" لكان هذا الكلام منتظما صحيحا، كما يقول التاجر: "لي مصلحة في ركوب البحر للتجارة وتحصيل الربح، لكن يصدني عنه ما فيه من المخاطرة بالمال". وذلك أن المصلحة التي اشتمل عليها الوصف مصلحة حقيقية، فلا تنتفي بقيام المعارض لها من المفسدة.

ب- أن الله تعالى حين ذكر الخمر والميسر أخبر سبحانه بما اشتملا عليه من منافع وهي المصالح الدنيوية، ومن ذلك اكتساب المال، كما أخبر سبحانه بما اشتملا عليه من مفاسد وهي ما بيّنه ﷻ بقوله: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ۝٩٠ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيۡطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيۡنَكُمُ ٱلۡعَدَٰوَةَ وَٱلۡبَغۡضَآءَ فِي ٱلۡخَمۡرِ وَٱلۡمَيۡسِرِ وَيَصُدَّكُمۡ عَن ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِۖ فَهَلۡ أَنتُم مُّنتَهُونَ ۝٩١﴾ وإخبار الله تعالى بما اشتمل عليه الخمر والميسر من المنافع والآثام هو إثبات لما اجتمع فيهما من المصالح والمفاسد، وإثباتهما معا دليل على أن وجود المفسدة في الوصف لا ينفي ما اشتمل عليه من مصلحة، إذ لو كان وجود المفسدة في الوصف يفضي إلى انتفاء المصلحة فيه لما جمع سبحانه بينهما في هذه الآية الكريمة.

ت- أن المصلحة هي في حقيقتها جلب منفعة أو دفع مضرة، وتلك المصلحة كافية في إثارة غلبة الظن بإثبات الحكم لأجلها لو أفردت بالنظر وحدها دون النظر إلى المفسدة، فإن لم تفرد بالنظر وإنما التُفت إلى المفسدة كانت تلك النظرة المشتركة سببا في اختلال ذلك الظن، وهذا ليس مختصا بالوصف وحده، بل هو عام في كل دليل وجد ما يعارضه، وليس ببعيد من الناحية

العقلية إثبات الحكم مع وجود المعارض له إذا كان دليل ذلك الحكم أقوى مما عارضه.

ث- أن العادة والواقع قد دلا على ذلك، فمثلا: السلطان لو ظفر بجاسوس لعدوه، فإنه يتعارض في نظر ذلك السلطان أمران: الأول: عقابه بقتله زجرا لأمثاله عن التجسس وتأديبا لهم، الثاني: الإحسان إليه استمالة له ليكشف حال عدوه، وإذا سلك السلطان طريق العقوبة أو طريق العفو فإنه لا يعد عابثا ولا خارجا عن مقتضى المناسبة والحكمة، بل يعتبر عاقلا حكيما وإن لزم منه فوات المقصود الحاصل من سلوك مقابله، وسواء في ذلك ما إذا كانت المناسبتان متساويتين أو إحداهما أرجح من الأخرى.

ج- أنه ورد من الشارع ما يدل على إعمال المناسبتين المتعارضتين، وعدم بطلانهما بذلك التعارض، ويمثل لذلك بالصلاة بالدار المغصوبة، فقد رتب عليها الثواب من حيث كونها صلاة، ورتب عليها العقاب من حيث كونها في أرض مغصوبة، وهذا يدل على أن الشارع اعتبر المصلحة كما اعتبر المفسدة من غير إثبات لإحداهما ونفي للأخرى، ولو كانت معارضة المفسدة للمصلحة تلغي مناسبة الوصف للحكم لما اعتبر الشارع هذين الحكمين وهما الصحة المقتضية للثواب، والحرمة المقتضية للعقاب، بل لألغاهما معا أو أثبت أحدهما دون الأخرى.

ح- لو سلمنا بأن مصلحة الوصف لا بد من أن تكون راجحة حتى يكون مناسبا للحكم، فإن رجحان المصلحة ليس معدوما في الوصف، ودليل رجحانها عدم وجود سواها في محل الوفاق، وتقدير رجحان المصلحة أولى، إذ بتقدير رجحانها يكون حكم الوصف معقول المعنى، وبتقدير عدم رجحانها يكون الحكم في الوصف تعبديا، والمعقول أولى من التعبدي، لندرة الأحكام التعبدية وكثرة الأحكام معقولة المعنى في الشريعة، وبذلك يكون احتمال رجحان المصلحة أظهر، ومما يؤيد ذلك شرعا وجوب القصاص على الجماعة المشتركة في قتل الواحد، فإن في ذلك مصلحة ومفسدة، فالمفسدة هي قتل

من لم يباشر القتل، والمصلحة هي سد ذرائع التساهل في الإقدام على القتل، ولا شك أن هذه المصلحة أظهر لقربها من الحكمة التشريعية في إيجاب القصاص، فتكون هذه المصلحة راجحة على تلك المفسدة.

قياس الشبه

قال الشنقيطي: اعلم -أولا- أن هذا المسلك من مسالك العلة هو أصعبها وأدقها فهما، كما صرح به الأصوليون.

اختلف الأصوليون في "قياس الشبه" من جهتين:

الجهة الأولى: في تفسير معناه الاصطلاحي.

الجهة الثانية: في إثبات حجيته.

قياس الشبه في الاصطلاح

1- **التعريف الأول**: هو أن يتردد الفرع بين أصلين حاظر ومبيح، ويكون شبهه بأحدهما أكثر، نحو أن يشبه المبيح في ثلاثة أوصاف، ويشبه الحاظر في أربعة، فنلحقه بأشبههما به.

وهذا تعريف كثير من الحنابلة كالقاضي أبي يعلى، ونسبه ابن قدامة للقاضي يعقوب. ومثاله: تردد العبد بين كونه شبيها بالحر، وكونه شبيها بالبهيمة، وتظهر فائدة ذلك في التمليك له، فالذين رأوا بأن العبد ليس أهلا للملكية قاسوه على الدابة بجامع المشابهة بينه وبينها في جواز البيع والرهن والهبة والإجارة والإرث، إذ يجوز في العبد ذلك كله، وهذا هو الشأن في الدابة.

والذين رأوا بأن العبد أهل للملكية قاسوه على الإنسان الحر بجامع المشابهة بينه وبينه في الثواب والعقاب والنكاح والطلاق والتكليف الشرعي، وهذه صفات إنسانية للعبد منها حظ وافر، فيكون مستحقا للتملك باعتباره إنسانا كالحر.

فالفيصل في الحكم في هذا هو وجود الشبه الأغلبي لأي أصل من الأصلين المذكورين بحسب ما يغلب على ظن المجتهد، فإن غلبت أوصاف الإنسان على أوصاف الدابة في العبد ألحق بالإنسان، وإن غلبت أوصاف الدابة على أوصاف الإنسان فيه ألحق بالدابة، فهو آيل إلى من كان أكثر شبها به.

مثال آخر: المذي فإنه متردد بين البول والمني، فمن قال بنجاسته قال هو خارج من الفرج، لا يخلق منه الولد، ولا يجب به الغسل فهو في ذلك يشبه البول، ومن قال بطهارته قال: هو خارج فيه نوع من الشهوة، ويخرج أمامها فهو في ذلك يشبه المني.

2- **التعريف الثاني**: الشبه الجمع بين الأصل والفرع بوصف يوهم اشتماله على حكمة الحكم من جلب المصلحة أو دفع المفسدة.

وهو تعريف الغزالي وهو قريب من التعريف الذي اختاره الآمدي.

مثاله: وذلك كما ألحق الحنفية والحنابلة مسح الرأس بمسح الخف في نفي تكرار المسح لكون الرأس ممسوحا، فقالوا: ممسوح في الطهارة فلا يسن تكراره قياسا على مسح الخف.

وأما الشافعية فقد ألحقوا الرأس بباقي أعضاء الوضوء في إثبات التكرار لكون مسح الرأس أصلا في الطهارة، فقالوا: مسح الرأس أصل في طهارة الوضوء فسن تكراره قياسا على الوجه واليدين والرجلين.

حجية قياس الشبه

1- **المذهب الأول**: أن قياس الشبه حجة وصحيح، ذهب إلى ذلك الإمام أحمد في رواية صحيحة عنه وهو مذهب أكثر الحنابلة، وهو مذهب الإمام الشافعي في ظاهر مذهبه وذهب إلى ذلك كثير من الشافعية وأكثر الفقهاء.

وقد نقل رواية الإمام أحمد القاضي أبو يعلى في كتابه "العدة" حيث قال: (والرواية الثانية: أنه قياس صحيح، وتلحق الحادثة بأكثرهما ولا يؤخر حكمها، وقد نبّه أحمد رحمه الله على هذا في رواية حرب في يهودي قذف يهودية يتلاعنان؟ قال: (ليس لهذا وجه، لأنه ليس عدلا، واللعان إنما هو شهادة، وليس بعدل فتجوز شهادته) كأنه لم ير بينهما اللعان، فقد قاس اللعان على الشهادة في امتناعه من الكافر مع قلة شبهه بالشهادة وكثرة شبهه بالأيمان).

ومما يدل على احتجاج الإمام الشافعي بقياس الشبه ما نص عليه في كتابه "الرسالة" بقوله: (والقياس من وجهين، أحدهما: أن يكون الشيء في معنى الأصل فلا يختلف القياس فيه، وأن يكون الشيء له في الأصول أشباه فذلك يلحق بأولاها به وأكثرها شبها فيه، وقد يختلف القايسون في هذا).

وخلاصة دليل أصحاب هذا المذهب من وجهين:

أ- الوجه الأول: أن قياس الشبه يثير ظنا غالبا بثبوت حكم الأصل في الفروع، وكل ما أثار ظنا غالبا فهو متبع، فإذا رأينا حكما ثبت في محل مشتمل على أوصاف غلب على ظننا أن تلك الأوصاف مشتملة على علة الحكم، ثم إذا رأينا محلا آخر قد وجدت فيه تلك الأوصاف غلب على ظننا أن هذا المحل مثل ذلك المحل في اشتماله على المصلحة، وحينئذ يغلب على ظننا استواؤهما في الحكم، والظن الغالب محل الاعتبار الشرعي.

ب- الوجه الثاني: أن التعبد في حكم الأصل بعيد، إذ الأغلب في الأحكام الشرعية كونها معللة بالمصالح، وهذه المصالح إما أن تكون دائرة ضمن الوصف الشبهي، أو الوصف الطردي، والأظهر حملها على الوصف الشبهي لكونه الأرجح، وحينئذ يكون الوصف الشبهي واجب العمل، إذ العمل بالأرجح متعين.

2- **المذهب الثاني**: أن قياس الشبه ليس بحجة، ذهب إلى ذلك الإمام أحمد في رواية أخرى عنه، وقد اختار هذا المذهب القاضي أبو يعلى وهو اختيار المحققين من

الحنفية، والقاضي أبي بكر الباقلاني، وبعض الشافعية كأبي إسحاق المروزي وأبي إسحاق الشيرازي، وقد استدلوا على ذلك بدليلين:

أ- الأول: أن قياس الشبه يفيد الظن، وقد قام الدليل الشرعي من كتاب الله تعالى على نفي العمل بالظن مطلقا، كما في قوله سبحانه: ﴿وَمَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍۖ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّۖ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ﴿٢٨﴾﴾، وقد خرج قياس المناسبة من عموم هذه الآية الكريمة للاتفاق على حجيته، فبقي قياس الشبه داخلا في عمومها فلا يصح الاحتجاج به في شيء من أحكام الشريعة.

ب- الثاني: أن الصحابة الكرام ﷺ إنما اجتمعوا على المناسبة، لا على الشبه، فوجب ألا يكون قياس الشبه حجة.

قياس الدلالة

القياس من حيث التأثير والمناسبة وعدمها ينقسم إلى أقسام ثلاثة:

1- المناسب.

2- الشبهي.

3- الطردي.

والقياس من حيث التصريح بالعلة وعدم التصريح بها ينقسم إلى ثلاثة أقسام أيضا:

1- قياس العلة: وهو ما جُمع فيه بين الأصل والفرع بعلة الأصل، كالجمع بين النبيذ والخمر بعلة الإسكار.

2- القياس في معنى الأصل: وهو ما لا فارق فيه بين الأصل والفرع، أو كان بينهما فارق لا أثر له، كسراية العتق في العبد فتكون الأمة مثله في ذلك.

3- قياس الدلالة.

تعريف قياس الدلالة

وهو أن يجمع بين الفرع والأصل بدليل العلة ليدل اشتراكهما فيه على اشتراكهما في العلة، فيلزم اشتراكهما في الحكم ظاهرا.

فقياس الدلالة لا تذكر فيه العلة، وإنما جمع فيه بين الأصل والفرع بلازم العلة أو أثر العلة أو حكم العلة.

أمثلة قياس الدلالة

- قول بعض الفقهاء: يجوز تزويج البكر -بدون رضاها- وهي ساكتة، فيقاس على ذلك جواز تزويجها وهي ساخطة كالصغيرة.

فكون الشارع قد أباح تزويج الكبيرة مع السكوت يدل على عدم اعتبار رضاها، لأنه لو اعتبر رضاها لاعتبر دليله وهو نطقها بالموافقة، لكن نطقها لم يعتبر فدل على أن رضاها لا يعتبر، وإذا كان الأمر كذلك -وهو عدم اعتبار رضاها- فإنه يجوز تزويجها وإن كانت ساخطة.

- قولهم: العبد لا يُجبر على النكاح، لأنه لا يجبر على إبقاء النكاح واستمراره فكذلك لا يجبر على ابتدائه مثل الحر، فكما أن الحر لا يجبر على ابتداء النكاح، ولا على استمراره واستدامته، فكذلك العبد لا يجبر عليهما.

فعدم إجبار العبد على استدامة واستمرار النكاح دليل واضح على أن حق ابتداء النكاح خالص له، دون غيره، إذا كان الحق في النكاح خالصا للعبد لم يجبر على خالص حقه في الموضعين -وهما الابتداء والاستمرار-.

باب أركان القياس

الركن الأول: الأصل

وله شرطان:

الشرط الأول: أن يكون ثابتا بنص، أو اتفاق بين الخصمين

وإنما اشترط ثبوت الأصل بالنص، لأن الأصل يُبنى عليه الفرع ويُلحق به، وما لا ثبوت له لا يتصور بناء غيره عليه.

مثاله: قول بعض العلماء: إن الخنزير إذا ولغ في الإناء فإنه يغسل ذلك الإناء سبع مرات والثامنة بالتراب، قياسا على الكلب بجامع أن كلا منهما حيوان نجس، فإن قال الخصم: أنا أمنع الحكم في ولوغ الكلب، قلنا: إن غسل الإناء من ولوغ الكلب سبع مرات قد ثبت بالنص وهو قوله ﷺ: (إذا ولغ الكلب في إناء..) ويصح القياس عليه، سواء وافق الخصم أو لم يوافق.

حكم القياس على الأصل الثابت بالقياس

1- **المذهب الأول**: لا يجوز القياس على ما ثبت بالقياس، وهذا مذهب الجمهور، قالوا: العلة الجامعة بين الأصلين الأول والثاني إن كانت موجودة في الفرع، فليكن القياس حينئذ على الأصل الثاني دون الأول دفعا للتطويل الذي لا فائدة فيه، ومثال ذلك أن يقيس المجتهد "الذرة" على "الأرز" المقيس على "البُر" في تحريم التفاضل، فهو في هذا المثال قاس الذرة على الأرز، والأرز الذي هو الأصل المقيس عليه هو في حقيقته فرع عن البُر لكونه مقاسا عليه، فكان الأولى في حق المجتهد أن يختصر المسافة هنا بقياس "الذرة" على الأصل الثاني وهو "البر" لكونه يعد الأصل للمقيسين كليهما وهما "الذرة" و "الأرز".

2- **المذهب الثاني:** يجوز القياس على أصل ثابت بالقياس، ذهب إلى ذلك كثير من الحنابلة كأبي يعلى وأبي الخطاب، وقال به جماعة من الحنفية والشافعية، واستدلوا بقياس الثابت بالقياس على الثابت بالنص، فكما أن الثابت بالنص يجوز القياس عليه لكونه أصلا في نفسه، فكذلك يجوز القياس على الثابت بالقياس، لأنه حيث ثبت به أصبح أصلا في نفسه، وحيث أصبح أصلا في نفسه صار أهلا للقياس عليه.

هل يشترط في الأصل أن يجمع عليه كل الأمة؟

1- **المذهب الأول:** أنه يشترط في الأصل المقيس عليه أن يكون متفقا عليه بين الأمة، ولا يكفي أن يكون الأصل متفقا عليه من الفريقين أو الخصمين، قالوا: إن المعترض إذا علل حكم الأصل بمعنى خاص لا يتعدى إلى الفرع، فإن موقف المستدل من ذلك لا يخلو من إحدى حالتين:

الحالة الأولى: أن يوافق المستدل المعترض على التعليل بالمعنى الخاص، وحينها ينقطع القياس، لأن تعليل الحكم في الأصل بمعنى خاص يجعله قاصرا عليه وحده من غير أن يتجاوزه إلى غيره، وهذا مخالف لحقيقة القياس، إذ حقيقة القياس تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع المماثل.

الحالة الثانية: ألا يوافقه على ذلك، وحينها يبطل القياس، لأن عدم موافقة المستدل للمعترض يدل على منعه للحكم في الأصل، وإذا لم يكن حكم الأصل موجودا فكيف يُسحب حكم لا وجود له إلى الفرع؟

2- **المذهب الثاني:** أنه لا يشترط أن يكون حكم الأصل المقيس عليه متفقا عليه من كل الأمة، ويكفي أن يكون ذلك متفقا عليه بين الخصمين والفريقين فقط، وهو مذهب الجمهور، وأجابوا عما قاله أصحاب المذهب الأول من وجهين:

الوجه الأول: إن المقلد حين يعترض على المستدل لا يخلو من حالتين:

الحالة الأولى: أن يمنع الحكم على وفق مذهب إمامه بحسب ادعائه.

الحالة الثانية: أن يمنع الحكم على خلاف مذهب إمامه.

وكلا المعنيين في الحالتين المذكورتين باطل، وذلك للعلم بأنه لم يمنع الحكم في الحالة الأولى على وفق مذهب الإمام بل على خلافه، وأما في الحالة الثانية فإنه قد تصدى لتقرير مذهب إمامه مع جهله بمأخذ الإمام في الحكم، وتقرير المذهب مع جهالة المأخذ قصور في النظر، فتجب مؤاخذته على التصدي لشيء لم يتأهل للتصدي له، ومؤاخذته على ذلك إنما تكون بإبطال منعه وعدم الاعتداد به.

ولو صح للمعترض أن يمنع حكم المستدل بناء على مذهب إمامه لما تمكن أحد الطرفين من إفحام الطرف الآخر وإلزامه بالحكم الذي يرى أن الحق فيه إذا لم يكن مجمعا عليه، لأن المعترض لا يعجز أن يمنع حكم المستدل بقوله: هذا الحكم على خلاف مذهبي فلا يلزمني قبوله والأخذ به، بل أمنعه ولا أسلم بصحته، وإذا كان الأمر كذلك أصبح عقد المناظرات بين العلماء عبثا وإضاعة للوقت.

الوجه الثاني: أننا لو عملنا بهذا الشرط -وهو إجماع الأمة على الأصل- فإن ذلك يفضي إلى خلو كثير من الحوادث والوقائع المتجددة عن الأحكام لأمرين:

الأول: قلة القواطع وعدم شمولها لتلك الحوادث.

الثاني: ندرة الأصل المجمع عليه من قبل كل الأمة، وبالتالي يكون هذا القياس نادر الوجود.

حكم الأصل إذا كان منصوصا عليه وقد اختلف فيه بين الخصمين هل يجوز القياس عليه؟

1- **المذهب الأول:** يجوز القياس على الأصل وحكمه إذا كان منصوصا عليه، وإن خالف فيه أحد الخصمين، فلا ينظر إلى خلافه ما دام أنه يوجد نص يثبت ذلك الأصل، وهو مذهب جمهور العلماء، واستدلوا بقولهم: إن حكم الأصل مفتقر إليه في إثبات حكم الفرع في باب القياس، وليس من شرط ما يفتقر إليه في إثبات الحكم حصول الاتفاق عليه، بل يكفي ثبوته بأي دليل يغلب على ظن المجتهد ثبوته به، وحيث إن النص يغلب على الظن ثبوت الحكم به في الأصل، فيجب أن

يُكتفى بذلك النص في ثبوت الأصل مع حكمه، إذ لا فرق بين الثابت بالنص والثابت بالاتفاق، وإذا كان لا فرق بينهما فإن التفريق تحكم لأنه دعوى بلا دليل.

2- **المذهب الثاني**: لا يجوز القياس على الأصل المختلف فيه وإن كان منصوصا عليه، قالوا: إن القياس على الأصل المختلف فيه يؤدي ويفضي إلى الانتقال من مسألة إلى مسألة أخرى، وذلك مدعاة إلى التسلسل، بحيث يبنى الخلاف على الخلاف، وليس أحد الخلافين بأولى من الآخر في الاعتبار وعدمه.

الشرط الثاني: أن يكون معقول المعنى

وذلك لأن الحكم الذي لا يعقل معناه لا يمكن ادعاء التعدية فيه، إذ التعدية فرع عَقْل المعنى، فإذا لم يكن المعنى معقولا امتنعت التعدية، وحينئذ ينعدم القياس بحيث يكون حكم الأصل قاصرا عليه وحده من غير أن يتجاوزه إلى غيره، وذلك نحو: "أوقات الصلوات" و "عدد الركعات" فلو قال قائل: "الصبح إحدى الصلوات المكتوبة، فوجب أن تكون أربعا كالظهر، أو ثلاثا كالمغرب" لم يصح ذلك منه، لأن كون "الظهر" أو "المغرب" صلاة ليس هو المقتضي لكونها أربعا أو ثلاثا، بل هذا تقدير شرعي لا يُعقل له معنى.

الركن الثاني: الحكم

ويشترط لصحته شرطان:

الشرط الأول: أن يكون حكم الفرع مساويا لحكم الأصل

فيشترط في الحكم التساوي بين حكم الفرع وحكم الأصل إيجابا وحرمة، بحيث لا يكون بينهما تفاوت في ذلك، فإذا لم يتحقق التساوي بينهما كان القياس باطلا، لأنه قياس مع قيام الفارق.

وذلك كقياس البيع على النكاح في الصحة، والزنا على الشرب في التحريم، والصلاة على الصوم في الوجوب.

والصحة والحرمة والوجوب في الأمثلة السابقة كلها أحكام قد اختلفت متعلقاتها بين الفرع والأصل، فمتعلق الصحة في الأصل هو "النكاح" وفي الفرع "البيع، إلا أن اختلاف المتعلق هنا لم يؤثر على حقيقة الحكم فيهما وهو "الصحة" في كل منهما، فيقاس البيع على النكاح في الصحة، فيقال: البيع عقد معاوضة فصح قياسا على النكاح.

وإذا تبين أن الحكم في الفرع مماثل للحكم في الأصل، كان ذلك دليلا على أن حكم الفرع مشتمل على الحكمة نفسها التي اشتمل عليها حكم الأصل، وحينئذ فإن هذا التماثل بينهما يقتضي إثبات حكم الأصل في الفرع، إلحاقا للنظير بنظيره والمثيل بمثيله.

أما إذا خالف حكم الفرع حكم الأصل، فلا يجوز القياس لدليلين:

الأول: إذا كان حكم الفرع مخالفا لحكم الأصل أصبح ما يتأدى بحكم الفرع من الحكمة مخالفا لما يتأدى بحكم الأصل من تلك الحكمة، وهذه المخالفة إما أن تكون بطريق الزيادة أو بطريق النقصان.

وفي كلتا الحالتين لا يصح القياس في الفرع، إذ المعتد به حال الأصل في الحالتين معا، وذلك أن الفرع إذا كان أقل من الأصل فإن الشارع أراد الأكثر لأنه أكمل في الحكمة والمصلحة، وإذا كان الفرع أكثر من الأصل فإن الشارع أراد الأقل، لما في الأكثر من مزيد كلفة على العباد، ولما في الأقل من تخفيف الكلفة ورفع المشقة، وحيث كانت مخالفة حكم الفرع لحكم الأصل تفضي إلى مصادمة الواقع الشرعي كان القياس باطلا لا يصح.

الثاني: أن معنى التعدية في باب القياس هو مجاوزة الحكم من الأصل إلى الفرع من غير زيادة عليه أو نقصان منه، فإذا اختل هذا الضابط فأُثبت في الفرع خلاف ما كان ثابتا في الأصل لم يكن ذلك الفعل تعدية، إذ التعدية موافقة لا مخالفة، وهنا خولف في الحكم بين الفرع والأصل، وبناء على ذلك يكون ما أثبت في الفرع حكما جديدا، وإذا كان حكما جديدا فهو في حقيقته ابتداء حكم وليس من القياس في شيء.

صور مخالفة حكم الفرع لحكم الأصل

1- **مخالفة حكم الفرع لعين حكم الأصل:** وذلك كقياس الندب على الوجوب.

2- **مخالفة حكم الفرع لحكم الأصل بالنفي والإثبات:** وذلك كما يقال في تقرير "السلم المؤجل" لما بلغ برأس المال أقصى مراتب الأعيان –وهو الحلول– وجب أن يبلغ بالمُسْلَم فيه أقصى مراتب الديون –وهو التأجيل–، حيث قاسوا هنا إثبات الأجل في المُسلَم فيه على نفي الأجل في الثمن، فهذا القياس لا يصح لأنه مخالف لحقيقة القياس، إذ حقيقة القياس هي تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع ليتسع الحكم بدلا عن أن يكون قاصرا على أصله، ومن شرط التعدية التوافق بين الحكم المُعَدَّى والمُعَدَّى إليه في الدرجة كالوجوب مع الوجوب، وفي الصفة كالإثبات مع الإثبات، والنفي مع النفي، والقياس المذكور ورد فيه المقيس والمقيس عليه متضادين، فأحدهما يقتضي الإثبات، والآخر يقتضي النفي، إذ مفاده: قياس إثبات الأجل في المُسلَم فيه على نفي الأجل في الثمن، فاختلفا في النفي والإثبات، والقياس لا يصح مع وجود الاختلاف فين بين أصله وفرعه.

3- **مخالفة حكم الفرع لحكم الأصل بنوع الزيادة:** وذلك مثل قياس صلاة الكسوف على صلاة الجمعة وصلاة العيد، بجامع أن كلا منهما فيها زيادة على نفس الصلاة، فصلاة الكسوف فيها زيادة ركوع، وصلاة الجمعة فيها زيادة الخطبة، وصلاة العيد فيها زيادة التكبيرات، فهذا القياس غير جائز، لأن القائس لم يتمكن من تعدية حكم الأصل للفرع على وجه الكمال وتفصيله فلم يأت على صورة التعدية التي ينبغي أن تكون في القياس.

الشرط الثاني: أن يكون الحكم شرعيا

وذلك بمعنى أن يكون الحكم في باب القياس من الأحكام الشرعية المتعلقة بالتطبيق العملي، وهي ما يعبر عنها المتأخرون بأحكام الفروع.

فإذا كان الحكم متعلقا بالأمور العقلية فلا يصح إثباته بالقياس، وذلك لأنه ثبت ابتداء بدليل قطعي وهو العقل، فليس بحاجة إلى إثباته بدليل ظني وهو القياس.

وأيضا إذا كان الحكم متعلقا بالمسائل الأصولية، كأسماء الله تعالى وصفاته، فهذا لا يصح إثباتها بالقياس، فإذا ثبت لله تعالى اسم بنص الكتاب أو السنة الصحيحة فلا يصح أن يقاس عليه اسم آخر، إذ ليس طريق ذلك القياس لكونه ظنيا، بل الطريق إلى ذلك هو النص القاطع.

وأيضا ما تعبد فيه بالعلم لا يجوز إثباته بالقياس كمن يريد إثبات خبر الواحد بالقياس على قبول الشهادة.

وأيضا لا يجوز إثبات اللغة بالقياس -عند كثير من العلماء- فلا يجوز إثبات اسم الخمر للنبيذ، واسم الزنا للواط، واسم السرقة للنباش بالقياس.

الركن الثالث: الفرع

ويشترط فيه أن تكون علة الأصل موجودة في الفرع، وذلك كالإسكار فإنه موجود في الخمر والنبيذ فصح قياس النبيذ عليه، وإنما اشترط ذلك لأن حقيقة القياس إنما هي تعدية حكم الأصل إلى الفرع بواسطة علة الأصل، وذلك أن العلة هي أصل التعدية، فإذا وجدت وُجد الفرع وهو تعدية الحكم، وإذا انعدمت انعدم الفرع وهو تعدية العلة.

هل يشترط في الفرع تقدم الأصل عليه؟

1- **المذهب الأول**: يشترط تقدم الأصل على الفرع في الثبوت، ذهب لذلك بعض الأصوليين منهم الآمدي، وذلك لأن حكم الفرع يحدث بحدوث علة الأصل المتعدية إليه، فلو تأخر حكم الأصل عن الفرع لتأخرت العلة عنه أيضا لأنها ملازمة للأصل، ولو تأخر ثبوت العلة عن الفرع لصار المتقدم في الثبوت متأخرا، وذلك محال.

2- **المذهب الثاني**: يشترط تقدم الأصل على الفرع في الثبوت في قياس العلة فقط، لأن العلة لا يجوز تأخرها عن المعلول، لئلا يلزم وجوده بغير علة. ولا يشترط ذلك في قياس الدلالة، لأن الدليل يجوز تأخره عن المدلول، مثل حدوث العالم دليل على الصانع القديم، والدخان دليل على النار، ولأنه يجوز قياس الوضوء على التيمم مع

تأخره عنه فيقال: الوضوء شرط لصحة الصلاة فتجب فيه النية، كما تجب في التيمم، ولو كان يشترط تقدم الأصل على الفرع مطلقا لما صح هذا القياس، ذهب إلى ذلك أكثر الأصوليين والمتكلمين.

اشتراط القطع في وجود العلة في الفرع

ولا يشترط أن يكون وجود العلة مقطوعا به في الفرع، بل يكفي فيه غلبة الظن، فإن الظن كالقطع في الشرعيات.

الركن الرابع: العلة

والعلة الشرعية علامة على ثبوت الحكم، وذلك أن الحكم في الأصل إذا كان معللا، ووجدت تلك العلة في الفرع، كان هذا الوجود علامة على ثبوت حكم الأصل في الفرع بحسب غلبة ظن المجتهد.

ويجوز أن تكون العلة حكما شرعيا، وذلك لأنها من وضع الشارع، وما وضعه الشارع كما يصلح أن يكون دليلا يصلح أن يكون حكما، مثاله: لو سأل سائل فقال: ما حكم بيع الخمر؟ فأجابه المفتي بقوله: لا يصح بيع الخمر لأن بيعه محرم كالميتة، فإنه جعل علة عدم صحة البيع هنا هي "التحريم" ومعلوم أن التحريم حكم من الأحكام الشرعية.

ويجوز أن تكون العلة وصفا عارضا، أي يطرأ ويزول، وذلك كالشدة في الخمر، فإن الشدة في الخمر تطرأ وتزول، فإذا وجدت الشدة حرمت الخمر، وإذا زالت الشدة زال التحريم عنها، لأن الحكم يدور مع علته وجودا وعدما.

ويجوز أن تكون العلة وصفا لازما، وذلك كالصغر، كما هو الشأن في تعليل إجبار الصغيرة على النكاح بالصغر.

ويجوز أن تكون العلة فعلا من أفعال المكلفين، وذلك كالقتل كأن يقال: اقتص من فلان لأنه قتل عمدا عدوانا، وقُطِع فلان لأنه سرق مالا محروزا.

ويجوز أن تكون العلة وصفا مجردا، وذلك كتعليل قطع يد السارق بوصف واحد وهو السرقة.

ويجوز أن تكون العلة وصفا مركبا من أوصاف كثيرة، وذلك كتعليل وجوب القصاص بحصول القتل العمد العدوان.

ويجوز أن تكون العلة نفيا وإثباتا، ومثال النفي: تعليل سقوط وجوب الحج عن الفقير بعدم استطاعته له ماليا، ومثال الإثبات: تعليل وجوب الحد على الزاني بثبوت الزنا في حقه.

ويجوز أن تكون العلة وصفا مناسبا ويجوز أن تكون وصفا غير مناسب، مثال الوصف المناسب: جعل الإسكار علة لتحريم الخمر، ومثال الوصف غير المناسب تعليل وجوب الكفارة على المجامع امرأته في نهار رمضان بكونه أعرابيا، والوصف غير المناسب لا وجود له في أحكام الشارع، فإن الشارع الحكيم لا يربط الحكم إلا بالمناسب المصلحي المتعلقة بجلب منفعة للعباد، أو درء مفسدة عنهم.

ويجوز ألا تكون العلة موجودة في محل الحكم "الفرع"، وذلك كتحريم نكاح الأمة لعلة رق الولد.

هل يشترط في صحة العلة أن تكون متعدية

لم يختلف العلماء في صحة التعليل بالعلة المتعدية، لأن القياس لا يتم إلا بعلة تتعدى إلى الفرع ليلحق بالأصل.

كما أنهم لم يختلفوا في صحة التعليل بالعلة القاصرة إذا كانت ثابتة بنص أو إجماع، لأن ما يثبت بها ليس موضع اجتهاد واختلاف.

أما إذا كانت العلة القاصرة مستنبطة، فقد اختلف العلماء في صحة التعليل بذلك على مذهبين:

1- **المذهب الأول**: لا يصح التعليل بالعلة القاصرة المستنبطة، أي أنه يشترط لصحة العلة أن تكون متعدية، ذهب إلى ذلك أكثر الحنابلة كالقاضي أبي يعلى وابن عقيل، وهو رواية عن الإمام أحمد، وهو مذهب الإمام أبي حنيفة وكثير من الحنفية كأبي زيد الدبوسي وأبي الحسن الكرخي والبزدوي، واختاره بعض أصحاب الإمام الشافعي وبعض المعتزلة كأبي عبد الله البصري، واستدلوا بثلاثة أدلة:

أ- أن الشارع جعل "العلة" علامة على ثبوت الحكم في الفرع كما هو ثابت في الأصل، فكأن الشارع قال: إذا رأيتم علة الأصل موجودة في الفرع المماثل، فاجعلوا حكم الفرع كحكم الأصل، والعلة القاصرة ليست علامة على ثبوت في الفرع، إذ الحكم في العلة القاصرة محصور في محله فقط وهو الأصل من دون أن يكون قابلا للتعدية إلى غيره، وإذا كانت العلة القاصرة ليست أمارة على شيء فلا يصح التعليل بها.

ب- أن القياس على العلة لا يفيد إلا الظن، والأصل عدم العمل بالظن، لأن الظن جهل ورجم بالغيب، والمجوِّز للعمل بالظن في العلة المتعدية هو نصب الشارع لها علامة، فكان العمل بها ضرورة حتى لا يكون ذلك النصب عبثا، وهذه الضرورة منتفية في العلة القاصرة، إذ ليس فيها علامة على شيء، فتبقى على حكم الأصل وهو عدم جواز العمل بها.

ت- العلة القاصرة عديمة الفائدة، إذ الحكم فيها خاص بمحلها وهو الأصل من غير أن يكون متعديا إلى الفرع، والشارع الحكيم لا يرد بما لا فائدة فيه، فإن ما لا فائدة فيه عبث محض والشارع متره عن لك.

2- **المذهب الثاني**: يصح التعليل بالعلة القاصرة المستنبطة، ذهب إلى ذلك الإمام الشافعي وأكثر أصحابه، وهو مذهب الإمام أحمد وبعض أصحابه كأبي الخطاب، وهو مذهب المالكية واختاره القاضي أبو بكر الباقلاني، وأبو الحسين

البصري، والقاضي عبد الجبار، وهو مذهب بعض الحنفية منهم مشائخ سمرقند وأبو منصور، ونسب إلى جمهور الفقهاء والمتكلمين، واستدلوا بثلاثة أوجه:

أ- أن التعدية فرع صحة العلية، وشرط الفرع أن يكون متأخرا عن الأصل، فإذا جعلت التعدية وهي الفرع شرطا لصحة العلة وهي الأصل لزم من ذلك اشتراط تقدم ما يشترط تأخره.

ب- قياس العلة القاصرة المستنبطة على العلة القاصرة المنصوص عليها، وعلى العلة العقلية، فكما أن العلة القاصرة المنصوص عليها والعلة العقلية لا تشترط التعدية لصحتهما، وهما آكد من العلة القاصرة المستنبطة لكونهما أقوى منها، فكذلك لا تشترط التعدية لصحة العلة القاصرة المستنبطة من باب أولى لكونها أضعف.

ت- أن الواقع يشهد أنه يجوز التعليل بالقاصرة، فمثلا نص الشارع على أن القصاص يجب على جميع القاتلين ظلما وعدوانا، فإن هذا لا يمنعنا من أن نظن أن الباعث لذلك الحكم هو الردع والزجر، وإن لم يتعد ذلك القصاص إلى غير القاتل، وذلك لأن الحكمة تستنبط وإن استوعب النص جميع الحوادث فلا فرق بين ذلك وبين اقتصاره على البعض. فكذلك ما نحن بصدده لا فرق في التعليل بين ما كان قاصرا وما كان متعديا، إلا أن التعليل في القاصرة خاص بمحل النص فقط، والتعليل في المتعدية عام في محل النص وغيره، وعدم العموم في القاصرة لا يمنع صلاحيتها للتعليل بدليل تعليل الأصل بها.

قال ابن قدامة: (وتلخيص ما ذكرناه:

أنه لا نزاع في أن القاصرة لا يتعدى بها الحكم، ولا ينبغي أن ننازع في أن يُظن أن حكمة الحكم المصلحة المظنونة في ضمن محل النص وإن لم يتجاوز محلها، ولا ينبغي أن يُنازع في تسميته علة أيضا، لأنه بحث لفظي لا يرجع إلى المعنى.

فيرجع حاصل النزاع إلى أن الحكم المنصوص عليه إذا اشتمل على حكمتين قاصرة ومتعدية، هل يجوز تعديته؟ فالصحيح أنه لا يتعدى، لأنه لا يمتنع أن يثبت الشارع الحكم في محل النص رعاية للمصلحة المختصة به، أو رعاية المصلحتين جميعا، فلا سبيل إلى إلغاء هذين الاحتمالين بالتحكم، ومع بقائهما تمتنع التعدية)

هل يشترط في العلة الاطراد

المراد من قول العلماء: "إن العلة مطردة" هو استمرار الحكم في كل محل وجدت فيه، أي أن تكون العلة كلما وجدت وجد الحكم، كوجود التحريم كلما وجد الإسكار.

وقد اختلف العلماء في اشتراط الاطراد لصحة العلة:

1- **المذهب الأول**: أن الاطراد شرط لصحة العلة، وحينئذ ينظر في العلة التي تخلف الحكم عنها، فإن كانت مستنبطة دل ذلك التخلف على فسادها، وإن كانت منصوصة دل ذلك التخلف على أنها بعض العلة، ذهب إلى ذلك بعض الحنابلة كابن حامد والقاضي أبي يعلى، وبعض الحنفية كالسرخسي وأبي منصور الماتريدي، واختاره جمهور الشافعية، ومن أدلتهم: أن انتفاء الحكم لانتفاء علته وعدمها موافق للأصل لأنه نفي للحكم لانتفاء دليله، أما انتفاء الحكم مع وجود علته وسببه على خلاف الأصل، وحمل الأشياء على وفق الأصل أولى من حملها على خلافه.

2- **المذهب الثاني**: أن الاطراد ليس بشرط لصحة العلة، بل إن العلة تبقى حجة ويعلل بها فيما لم يتخلف عنها من الأحكام، وما تخلف عنها فلا تكون حجة فيه، تنزيلا لها منزلة العموم إذا ورد عليه خصوص، فإنه يبقى حجة فيما لم يُخص فكذلك العلة، وهذا هو المشهور عن الإمام مالك، وهو اختيار جمهور الحنفية كأبي زيد الدبوسي والكرخي والجصاص وأكثر العراقيين، وهو مذهب بعض الشافعية واختيار أبي الخطاب، واستدلوا بدليلين:

أ- أن علل الشرع أمارات لا مؤثرات، والأمارات لا يشترط فيها الاطراد، فلا يلزم أن يوجد حكمها معها كلما وجدت من غير مفارقة لها، بل إن العبرة في ذلك وجوده معها في غالب أحوالها، وتخلفه عنها في حالة لا يدل على تخلفه عنها في كل حالة، ومما يؤيد ذلك "الغيم الرطب في الشتاء" فإنه أمارة على نزول المطر، وقد لا يترل، وليس ذلك دليلا على أن تلك الأمارة ليست صادقة على نزول المطر، فتخلفه عن الترول في مرة لا يعني استمرار تخلفه في كل مرة عند وجود تلك الأمارة، فكذلك هو الشأن في العلة.

ب- أن الحكم إذا ثبت في موضع على وفق المعنى المناسب، كان ذلك الثبوت دليلا على كون هذا المعنى المناسب هو العلة، لدرجة أنه يجوز للمجتهد الاكتفاء بهذا الموضع دليلا على صلاحية ذلك المعنى للعلية، فإن تخلف الحكم عنه في صورة من الصور ولم يظهر لدى المجتهد معنى آخر يعارضه، كان ذلك التخلف مترددا بين احتمالين:

الأول: فوات شرط، أو ظهور مانع، وذلك أن الحكم لا يستقيم شرعا إلا بتوافر شروطه، وسلامته مما يمنع من وجوده.

الثاني: عدم وجود العلة في ذلك الحكم، لكونه ليس مماثلا لأصلها، وإذا كان غير مماثل لأصلها فلا يندرج تحتها، فكيف يقال بأنها تخلفت عنه؟ وحيث قام الدليل على علية المعنى المناسب بغلبة الظن، وهو ثبوت الحكم على وفقه في موضع من المواضع، فلا يجوز ترك هذا الظن الغالب بناء على احتمال متردد.

3- **المذهب الثالث**: الفرق بين العلة المستنبطة والمنصوص عليها، فإذا كانت العلة مستنبطة فإن تخلف الحكم عند وجودها يبطلها ويفسدها وينقضها، وإن كانت العلة منصوصا عليها أو مجمعا عليها فإن تخلف الحكم عند وجودها لا ينقضها ولا يبطلها

ولا يفسدها، ذهب إلى ذلك ابن قدامة وقد نسبه إمام الحرمين إلى معظم الأصوليين، واستدلوا على عدم إبطال العلة المنصوص عليها بالنقض بدليلين:

أ- لأن العلة المنصوص عليها عُلم كونها علة بدليل متأكد قوي وهو النص، وإذا كانت ثابتة بإجماع فالإجماع دليل متأكد قوي كذلك، فإذا تخلف حكم عنها في صورة من الصور، فذلك التخلف لا يقطع بإحالته إلى العلة حتى يعود عليها بالنقض، بل إن ذلك التخلف متردد بين احتمالين هما فوات شرط أو وجود مانع، والاحتمال يفيد التشكك، ولا يُترك الدليل القوي المتأكد الدال على صحة العلة وثبوتها بأمر مشكوك فيه.

ب- أنه يتعارض ظنان، الأول: ظن ثبوت العلة بسبب النص أو الإجماع، والثاني: ظن انتفاء العلة بسبب انتفاء الحكم مع وجود العلة، إذا تعارض أمران فلا بد من مرجح، فيرجح هنا ظن ثبوت العلة، لأن الظنون الحاصلة بالنصوص والإجماع أقوى من الظنون الحاصلة بسبب الاستنباط والفهم والاجتهاد.

أما حجتهم على إبطال العلة المستنبطة فهي:

أ- أن الحكم الثابت على وفق المعنى المناسب في موضع يدل على اعتبار الشارع لذلك المعنى، فإذا تخلف الحكم في موضع آخر مع وجود المعنى نفسه، فإن هذا التخلف دليل على إلغاء الشارع لذلك المعنى، والإلغاء هو الإبطال.

ب- أن المجتهد القائس لو قال: "أعتبر المعنى المناسب للحكم إلا في موضع أعرض الشرع عنه"، فقال مجتهد آخر: "إنني أعرض عنه إلا في موضع اعتبره الشرع بالتنصيص عليه" لم يكن أحد القولين أولى بالقبول من الآخر لتساويهما في المؤدى، إذ مقتضاهما واحد وهو عدم اعتبار المعنى المنقوض.

وقد اختلف في الخلاف في هذه المسألة هل هو لفظي، أو معنوي؟ فذهب إمام الحرمين إلى أن الخلاف لفظي، لا ثمرة له، وهو ظاهر كلام ابن الحاجب والقاضي البيضاوي، وذهب بعض المحققين إلى أن الخلاف معنوي وله ثمرة وفائدة.

أضرب تخلف الحكم عن العلة

الضرب الأول: ما يعلم أنه مستثنى عن قاعدة القياس

فما ظهر أنه ورد مستثنى عن القياس مع استبقاء القياس فلا يرد نقضا على القياس، ولا يفسد العلة، بل يخصصها بما وراء المستثنى، فتكون علة في غير محل الاستثناء، ولا فرق بين أن يرد ذلك على علة مقطوعة أو على علة مظنونة.

ومن الأمثلة الواردة على العلة المقطوعة:

1- إيجاب الدية على العاقلة في القتل الخطأ، مع أنه معلوم: أن الشخص إذا جنى فإن الضمان والغرامة تجب عليه، وذلك لأن الجناية من الشخص هي علة وجوب الضمان والغرامة عليه. فوجوب الدية على العاقلة لم ينقض هذه العلة، و لم يبطلها أو يفسد القياس، لكن استثنى الشارع هذه الصورة، فتخصصت العلة بما وراءها.

2- إيجاب صاع من تمر في المصراة بدلا عن اللبن الذي حُلب، فإنه معلوم أن علة إيجاب المثل في المثليات المتلفة تماثل الأجزاء، والشرع لم ينقض هذه العلة، حيث إن عليها تعويلنا في الضمانات، لكن استثنى هذه الصورة فتخصصت العلة بما وراءها.

ومن الأمثلة الواردة على العلة المظنونة: مسألة بيع العرايا، وهي بيع الرطب على رؤوس النخل بخرصه تمرا، فإن هذه المسألة لا تنقض التعليل بالطعم أو الكيل لأنه فهم أن ذلك استثناء لرخصة الحاجة، ودليل كونه مستثنى أنه يرد على علة الكيل وعلى كل علة.

المواضع التي استعيرت منها العلة الشرعية

لما قال المعترض: أن القول بأن تماثل الأجزاء هو علة إيجاب المثل في ضمان المثليات، يجعل تلك العلة مطلقة، فتشمل بإطلاقها "المصراة"، وإذا كانت "المصراة" مشمولة بإطلاق تلك العلة فإن تخلفها حينئذ عنها سبب في إلحاق التهمة بها بالانتقاض، أجاب المؤلف بأنه ليس العلة مطلق التماثل، ثم شرع في تعليل القول بأن العلة في إيجاب المثل في ضمان المثليات إنما

هي مطلق التماثل وليس التماثل المقيد، وهذا التعليل بوساطة ذكر المواضع التي استعيرت منها العلة الشرعية، وهي:

1- **استعارة العلة من البواعث**: فإن الباعث على الفعل يسمى علة ذلك الفعل، فمثلا: من أعطى فقيرا فإن ذلك الفعل علل بالباعث وهو الفقر، فيقال: أعطاه نظرا لفقره، فلو علل فعله ذلك بالفقر ثم منع فقيرا آخرا ولم يعطه فقيل له: لِمَ لَمْ تعطه وهو فقير؟ فيقول: لأنه عدوي، ومنع آخر وقال: هو معتزلي، فهنا: من تغلب على طبعه جدل الكلام فقد يقول: أخطأت في تعليلك الأول فكان من حقك أن تقول أعطيته لأنه فقير وليس عدوا ولا هو معتزلي. ومن بقي على الاستقامة التي يقتضيها أصل الفطرة وطبع المحاورة لم يستبعد ذلك ولم يعده متناقضا، وجوز أن يقول أعطيته لأنه فقير، لأن باعثه هو الفقر وقد لا تحضره في حال الإعطاء العداوة والاعتزال، فمن جوز تسمية الباعث علة فيجوز أن يسمى مجرد التماثل علة، لأنه هو الذي يبعثنا على إيجاب المثل في ضمانه، وإن لم يخطر بباله إضافة إلى غير المصراة، فإنه قد لا تحضر في الذهن مسألة المصراة أصلا في تلك الحالة.

2- **استعارة العلة من علة المريض**: فالفقهاء استعاروا العلة المحسوسة وهي العلة المرضية للعلة الشرعية بجامع التغيير في كل منهما، إذا العلة المرضية المحسوسة اقتضت تغيير حال المريض من الصحة إلى السقم، والعلة الشرعية دلت على تغيير المقتضى من حكم إلى حكم آخر. فيجوز أن يُسمى الوصف الذي تعلق به الحكم علة بدون تخلف شرط، ووجود المانع كعلة المريض وما يظهر المرض عنده، فمثلا: البرودة هي علة للمرض، والمرض يظهر عقيب غلبة البرودة وإن كان المرض لا يحصل بمجرد البرودة، بل يمكن أن ينضاف إلى البرودة من المزاج الأصلي أمور كالبياض والبلغم ونحو ذلك، إلا أن العلة المرضية لم تضف إلى هذه الأمور وإنما أضيفت إلى تلك البرودة الحادثة، فكذلك بالنسبة للتماثل يجوز تسميته علة بإطلاق من غير تقييد بشيء آخر، وإن كان ربما يضاف إليه بعض القيود من وجود شرط أو انتفاء مانع.

3- **استعارة العلة من العلة العقلية:** وهي عبارة عما يوجب الحكم لذاته، وذلك كالتسويد الحاصل من السواد، والانكسار الحاصل من الكسر، فالسواد الذي هو التسويد، والكسر الذي هو علة الانكسار لا يوجب كل واحد منهما الحكم بمجرده، بل بإضافته إلى فاعله، فيقال: "تسويد زيد" و"كسر عمرو"، وذلك لأن العلة العقلية لا تعتمد على الفردية، بل على المجموع المركب من المحل والأهل والشرط والعلة، والأهل والمحل في العلة العقلية وصفان من أوصافها، ولا فرق بين الأهل والمحل وبين العلة والشرط فيها، لأن العلة هي العلامة، والعلامة هي جملة الأوصاف، ومن هنا فإن من استعار العلة الشرعية من العلة العقلية لم يُسَمِّ التماثل المطلق علة، لأن بمجرده لا يوجب الحكم، بل لا بد من أن يضاف إلى شيء آخر، وهو وجود الشرط وانتفاء المانع.

وقد رجح المؤلف أن استعارة العلة الشرعية من الموضع الأول وهو "البواعث" أولى من استعارتها من الموضعين الآخرين.

أما كونها أولى من استعارتها من الموضع الثاني "علة المريض"، فلأن الباعث يكون له دخل في إرادة الإنسان، بخلاف المرض فإنه لا يكون عن إرادة من الإنسان، بل هو أمر قهري قد وقع عليه وأصيب به.

وأما كونها أولى من استعارتها من الموضع الثالث "العلة العقلية" فلأن العلل الشرعية أمارات وليس مؤثرات، لأن العلل الشرعية لا تؤثر في الأحكام لذواتها، بل بجعل الله تعالى لها مؤثرة فيها، وإذا لم تكن العلل الشرعية مؤثرات فهي إذا معرفات للأحكام الشرعية.

الضرب الثاني: تخلف الحكم لمعارضة علة أخرى

فتخلف الحكم عن علته مع وجودها ليس لخلل في ذاتها، وإنما هو لمعارضة علة أخرى أخص منها، وذلك كقول المستدل: "علة رق الولد رق الأم" فيحتج عليه المعترض بولد المغرور بأمه، وهو من تزوج امرأة يظنها حرة فبانت أمة، فهذا الولد حر، مع أن أمه أمة، فقد تخلف

حكم العلة عنها، فيقول المستدل في رد ذلك الاعتراض: هذا الولد وإن كان حرا حكما فهو رقيق تقديرا، بدليل وجوب قيمته على أبيه لسيد الأمة، ولولا أن الرق حاصل فيه تقديرا لما وجبت قيمته، إذ الحر لا يُضمَن بالقيمة، فهذا النمط لا يرد نقضا ولا يفسد العلة.

الضرب الثالث: تخلف الحكم لفوات محل العلة أو فوات شرطها

والمراد هنا: أن يكون تخلف الحكم عن العلة ليس عائدا إلى خلل في ركنها، بل هو عائد إلى عدم مصادفة محل العلة، أو عدم تحقق شرطها، ومثال ذلك أن يقول المستدل "السرقة علة القطع، وقد وُجدت السرقة في النباش فيُقطع" فيقول المعترض: حكمك منقوض بسرقة الصبي، أو سرقة ما دون النصاب، أو السرقة من غير حرز، فإن ذلك كله سرقة و لم يوجب القطع، فيجيب المستدل: إن تخلف تلك الأحكام لا يعود إلى كون السرقة ليست علة، بل هو عائد إلى فوات أهلية القطع في الصبي، وفوات شرط القطع فيما دون النصاب ومن غير الحرز.

ومثاله كذلك: أن يقول المستدل: "البيع علة المِلْك، وقد جرى البيع فيثبت الملك في زمن الخيار" فيقول المعترض: حكمك هذا باطل ببيع الموقوف والمرهون، فقد حصل البيع فيه و لم يُفد الملك، فيجيب المستدل: لم يتخلف إفادة البيع الملك لكونه ليس علة لإفادته، بل لكونه لم يصادف محلا، وذلك لأن كلا من الموقوف والمرهون ليس محلا للبيع.

المستثنى من قاعدة القياس هل يقاس عليه؟

ينقسم المستثنى من قاعدة القياس إلى قسمين:

القسم الأول: ما عقل معناه

ذهب جمهور العلماء إلى أن هذا القسم يصح أن يقاس عليه ما وجدت فيه العلة. ومثاله: ما ورد أن النبي ﷺ (نهى عن المزابنة ورخص بالعرايا) وقد استثني بيع العرايا رخصة من الله تعالى لعباده وذلك للحاجة، فيجوز أن يقاس بيع العنب بالزبيب على بيع الرطب

بالتمر فيما دون خمسة أوسق، لأن المعنى الذي تركت قاعدة القياس لأجله في العرايا موجود في بيع العنب بالزبيب وهو حاجة الناس إلى ذلك.

ومثاله كذلك: إيجاب صاع من تمر في لبن المصراة مستثنى من قاعدة الضمان بالمثل، فنقيس عليه ما لو رد المصراة بعيب آخر.

ومثاله كذلك: أن الشارع نص على إباحة أكل الميتة للمضطر، وهذا مستثنى من القاعدة وهي قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةُ﴾ ولكن استثني ذلك للضرورة، صيانة للنفس واستبقاء لها من الهلاك، فيجوز أن يقاس أكل بقية المحرمات على أكل الميتة للضرورة بجامع الإبقاء على النفس بذلك، كمن غص بلقمة وخشي على نفسه الهلاك و لم يوجد عنده إلا الخمر، فيجوز أن يشرب منه بقدر ما يزيل الغصة، وكذلك يصح قياس المكره على المضطر في أكل الميتة وبقية المحرمات، لأنه مضطر إلى أكلها تحت وطأة الإكراه.

القسم الثاني: ما لم يعقل معناه

وهذا القسم لا يجوز القياس عليه بالاتفاق، ومن أمثلته:

- أن الشارع خصص أبا بردة ﷺ بإجزاء جذعة المعز في الأضحية دون غيره، فهذا لا يجوز أن يقاس عليه، لأننا لم نفهم ونعقل المعنى الذي جعل الرسول ﷺ يخصص أبا بردة بذلك دون غيره.
- أن النبي ﷺ جعل شهادة خزيمة بن ثابت ﷺ وحده عن شهادة رجلين، فهذا لا يقاس عليه غيره في ذلك، لأننا لم نعقل المعنى الذي خصص خزيمة عن غيره.
- أن النبي ﷺ فرَّق في بول الصبيان بين الذكور والإناث، فأمر بأن يغسل من بول الصبية، وينضح من بول الغلام، وهذا التفريق مما لا ينقدح في ذهن المجتهد فيه معنى، ولذلك لم يقس الفقهاء البهائم التي أبوالها نجسة على صبيان بني البشر في التفريق في بولها بين ذكورها وإناثها.

اتفق العلماء على:

1- جواز تعليل الحكم الثبوتي بالوصف الثبوتي، ومن أمثلته: تعليل وجوب القطع بالسرقة.

2- جواز تعليل الحكم العدمي بالوصف العدمي، ومن أمثلته تعليل عدم وجوب الصلاة بعدم البلوغ.

3- جواز تعليل الحكم العدمي بالوصف الوجودي، كما لو قال مجنون فلا يصح تصرفه.

واختلفوا هل يجوز تعليل الحكم الوجودي بالوصف العدمي؟ كما لو قال: لم يبلغ فوجب تولية عاقل على ماله، على مذهبين:

1- **المذهب الأول:** يجوز أن تجعل العلة نفي صفة، أو اسم، أو حكم، مثل قولهم: ليس بمكيل ولا موزون فيجوز فيه التفاضل، وقولهم: ما لا يجوز بيعه لا يجوز رهنه، وهذا مذهب جمهور العلماء، وأدلتهم على هذا هي:

أ- أن العلة الشرعية أمارة على الحكم، والأمارة لا يشترط فيها أن يكون الحكم منشأ للحكمة ولا مظنة لها، فلا يمتنع أن يجعل الشارع العدم إذا كان ظاهرا معلوما أمارة في الدلالة على الحكم، كما لو قال: "اعلموا أن ما لا ينتفع به لا يجوز بيعه، وأن ما لا يجوز بيعه لا يجوز رهنه" حيث جعل عدم الانتفاع أمارة على عدم جواز البيع، وجعل عدم جواز البيع أمارة على عدم جواز الرهن، وإذا كان التعليل بالأمر العدمي سائغا شرعا في هذا المثال وأشباهه فلا وجه للقول بعدم جوازه.

ب- أن التعليل بالنفي والعدم لا مانع منه عرفا وشرعا، أما العرف فإن الفقهاء قد تعارفوا فيما بينهم بناء على ما تقرر لديهم على أن المشروط ينتفي بانتفاء شرطه كانتفاء وجوب الزكاة بانتفاء ملك النصاب، وإذا جاز تعليل النفي

بالنفي عرفا، جاز تعليل الثبوت بالنفي شرعا، ودليل ذلك وقوعه في كتاب الله تعالى، كما في قوله سبحانه: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُۥ لَفِسْقٌ﴾ حيث جعل الله ﷻ عدم ذكر اسمه على الحيوان المذبوح أمارة على ثبوت تحريم الأكل منه.

ت- أن النفي صالح لأن يكون علة للنفي، ويلزم من صلاحيته لذلك صلاحيته لتعليل الإثبات، إذ النفي والإثبات حكمان شرعيان، والأحكام الشرعية تعرف بأضدادها، وإذا كان النفي صالحا لتعليل النفي والإثبات على السواء، دل ذلك على جواز التعليل به، وهذا هو المطلوب.

2- **المذهب الثاني:** عدم صحة التعليل بالوصف العدمي ما دام أن الحكم ثبوتيا، ذهب إلى ذلك الآمدي وأبو حامد الإسفراييني من الشافعية، وابن الحاجب من المالكية، وهو مذهب جمهور الحنفية، ومفاد دليلهم أن السبب المعلل به لا بد أن يكون مشتملا على معنى لأجله يثبت الحكم رعاية له، والمعنى الذي يثبت الحكم رعاية له لا يخلو: إما أن يكون متعلقا بجلب مصحة، وإما أن يكون متعلقا بدرء مفسدة، وهذا خاص بالإثبات لا بالعدم، إذ العدم لا يحصل به جلب المصالح ودرء المفاسد، وإذا كان كذلك فلا يصلح أن يكون سببا للتعليل به.

تعدد العلل

اتفق العلماء على جواز تعليل الحكم الواحد نوعا المختلف شخصا بعلل مختلفة، مثاله: أن تعلل إباحة قتل شخص بكونه مرتدا، وقتل شخص آخر بكونه زانيا محصنا، وقتل شخص ثالث بكونه قاتلا، أما تعليل الحكم الواحد في صورة واحدة بعلل مختلفة، مثل: أن يعلل قتل الشخص الواحد بكونه مرتدا وقاتلا وزانيا ونحو ذلك مما يوجب القصاص، فهذا قد وقع الخلاف فيه على مذاهب من أهمها:

1- **المذهب الأول:** يجوز تعدد العلل، ذهب إلى هذا جمهور العلماء، واستدلوا على ذلك بقولهم: إن العلة الشرعية أمارة وعلامة على الحكم، ولا مانع من اجتماع الأمارات

والعلامات على شيء واحد، ودليل جوازه وقوعه، وعلى ذلك أمثلة منها: أن الشخص إذا لمس امرأته وبال في وقت واحد، فإن وضوءه ينتقض بهما جميعا، ومنها: أن الرضيعة قد تحرم على الشخص الواحد بعلتين لكونه عمها وخالها، بأن ترضعها أخته في الحولين خمس رضعات فيكون خالها، وترضعها زوجة أخيه فيكون عمها، أو يجمع لبنهما معا ثم يفرغ في حلقها دفعة واحدة.

فلا يحال الحكم الشرعي وهو "نقض الوضوء" في المثال الأول على أحد الفعلين دون الآخر، فيقال انتقض الوضوء باللمس دون البول، أو بالبول دون اللمس، بل بهما جميعا، وكذلك الحال في المثال الثاني، ولا يمكن أن يقال إن تحريم تلك الرضيعة على ذلك الشخص هو حكم معلل بعلتين، وليس حكمين معللين بعلتين، وإنما كان حكما واحدا لأن التحريم له حد واحد وحقيقة واحدة، وذلك الحد وتلك الحقيقة هما المنع من زواج هذا الشخص من تلك الرضيعة لأنها من محارمه بالرضاع.

2- **المذهب الثاني**: لا يجوز تعليل الحكم الواحد بعلل مختلفة مطلقا، ذهب إلى ذلك القاضي أبو بكر الباقلاني، وإمام الحرمين، والآمدي، وابن السبكي.

3- **المذهب الثالث**: يجوز التعليل بأكثر من علة في المنصوصة، ويمنع في المستنبطة، وهو اختيار فخر الدين الرازي وبعض العلماء.

القياس في الأسباب

لقد اختلف العلماء في جريان القياس في الأسباب- مثل كون اللواط سببا للحد قياسا على الزنا- على مذهبين:

1- **المذهب الأول**: يجوز إجراء القياس في الأسباب، وهذا مذهب أكثر الحنابلة وكثير من الشافعية وكثير من الحنفية، وعلى ذلك يجوز قياس اللواط على الزنا في إيجاب الرجم، فيقال: جعل الشارع الزنا سببا لوجوب الحد وهو الرجم للزاني لعلة كذا

وهي استباحة الفرج المحرم من قبل المحصن، وتلك العلة موجودة في اللواط فيكون سببا في إيجاب الرجم على اللائط، فهنا أُلحق اللواط –وإن كان لا يسمى زنا– بالزنا بجعله سببا في إقامة حد الرجم، ولو لم يكن إجراء القياس في الأسباب جائزا لما صح هذا الإلحاق، ودليلهم على الجواز أن قياس الأسباب على الأحكام بجامع عقل المعنى والتعدية، فكما أن معرفة العلة في الحكم أمارة على تعدية حكم الأصل إلى الفرع، فكذلك السبب إذا عُقل معناه جاز للمجتهد تعدية ذلك المعنى إلى سبب آخر ولا فرق. وقالوا: إن القياس ممكن من وجهين:

أ- الوجه الأول: ما ذكر في تنقيح مناط الحكم، فقياسنا اللائط على الزاني، وقياسنا النباش على السارق –مع الاعتراف بخروج النباش واللائط عن اسم السارق والزاني– مثل قياسكم الأكل على الجماع في نهار رمضان في إيجاب الكفارة مع كون الأكل لا يسمى وقاعا ولا جماعا، وإنما جعلنا ذلك قياسا لمعرفتنا بأن المؤثر في الحكم ليس هو "وصف الزنا" بل المؤثر فيه هو "إيلاج ذكر في فرج محرم"، وذلك الإيلاج المحرم كما أنه موجود في الزنا، فكذلك هو موجود في اللواط.

ب- الوجه الثاني: أن الحكم الشرعي يجوز تعليله بالحكمة، بحيث يتعدى الحكم بتعديتها من محله إلى محل آخر، ومما يدل على ذلك قول النبي ﷺ: (لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان) فإن النبي ﷺ جعل الغضب سببا للمنع من القضاء حالة التلبس به، والحكمة من ذلك أن الغضب يفضي إلى طيش العقل وعدم استيفاء الفكر، وحيث تبين لنا أن الجوع والعطش الشديدين يوجد فيهما المعنى الموجود في الغضب صح لنا قياس كل واحد منهما على الغضب في المنع من القضاء حال التلبس بكل واحد منهما. وكذلك نقول: الصبي يولى عليه وسبب ذلك هو عجزه عن النظر لنفسه وقصور عقله، وحيث إن المجنون كذلك في عجزه عن النظر المصلحي لنفسه وجبت الولاية عليه قياسا على الصغير، والدليل على جواز مثل ذلك: اتفاق عمر وعلي رضي الله عنهما

وجمهور الصحابة والعلماء على جواز قتل الجماعة بالواحد، والحكمة في ذلك هي الحاجة إلى الردع والزجر، فكما أننا بحاجة إلى ردع وزجر الواحد عن الإقدام على قتل الواحد، فكذلك نحن بحاجة إلى ردع وزجر الجماعة عن الإقدام على الاشتراك في قتل الواحد سدا للذريعة، من أجل صيانة الدماء وحفظ الأرواح من الإزهاق بالباطل.

2- **المذهب الثاني:** منع القياس في الأسباب، وهو مذهب كثير من المالكية، وبعض الشافعية، وبعض الحنفية كأبي زيد الدبوسي، واستدلوا بدليلين:

أ- أن الحكم في الشريعة يناط بسببه وهو "العلة" ولا يناط بالحكمة، لأن الحكمة ثمرة، والثمرة تأتي بعد ثبوت الحكم، فكيف تكون الحكمة علة الحكم وقد ثبت بدونها بدليل حصولها بعده؟، وبناء على ذلك فلا يجوز للمجتهد أن يقول: "يجب إقامة القصاص وإن لم يحصل قتل حتى يكون زاجرا عن حدوثه"، وإنما لم يجز ذلك لأن الشارع قد أناط القصاص بالسبب وهو "القتل العمد العدوان"، و لم يُنطه بالحاجة إلى الزجر التي هي الحكمة من إيجاب القصاص في القتل.

ب- أن من شرط اعتبار القياس في الأسباب حصول التساوي في الحكمة بين المقيس والمقيس عليه، والتساوي في الحكمة أمر قد استأثر الله تعالى به في علمه، فالإحالة إليه بطريق القياس إحالة إلى مجهول وذلك لا يصح.

القياس في الكفارات والحدود

القياس في الكفارات: وذلك كقياس الأكل في نهار رمضان عمدا من غير عذر على الجماع في نهار رمضان في ثبوت الكفارة في الأكل، كما ثبت في الجماع بجامع إفساد الصوم المحترم. وكقياس القتل العمد على القتل الخطأ في ثبوت الكفارة في القتل العمد، كما ثبتت في القتل الخطأ بجامع إزهاق الروح والقتل بغير حق في كل.

والقياس في الحدود: كقياس النباش على السارق في وجوب القطع بجامع أخذ مال الغير خفية من حرزه. وكقياس اللائط على الزاني في وجوب الحد بجامع إيلاج فرج في فرج محرم شرعا.

فهل يجوز مثل ذلك القياس؟ على مذهبين:

1- **المذهب الأول**: أنه يجوز القياس في الحدود والكفارات، ولا مانع منه إذا علمت العلة، ذهب إلى هذا الحنابلة والشافعية وجمهور العلماء، وقد استدلوا بعدد من الأدلة منها:

أ- أن ما سبق ذكره في المسألة المتقدمة وهو إمكان القياس في الأسباب بطريق التنقيح يصدق على هذه المسألة، ومن ذلك قياس النباش على السارق في إيجاب القطع، لأنه قد علمنا بأن وصف كونها سرقة ليس هو المؤثر في الحكم، وإنما المؤثر فيه ما هو أعم من ذلك وهو أخذ المال خفية من حرزه، وهذا المعنى موجود في النبش كما هو موجود في السرقة، وإذا كان هذا المعنى العام هو المؤثر في الحكم وقد وجد في النبش كما هو موجود في السرقة فلا مانع حينئذ من قياس النباش على السارق في إيجاب الحد وهو القطع.

ب- قياس الحدود والكفارات على سائر أحكام الشرع، فكما يجوز إجراء القياس في الأحكام الشرعية التي عُقلت العلة فيها، فكذلك يجوز إجراء القياس في الحدود والكفارات إذا عُقلت عللها، بجامع أن الكل أحكام شرعية.

2- **المذهب الثاني**: لا يجوز القياس في الحدود والكفارات، ذهب إلى هذا الحنفية، واستدلوا بأدلة منها:

أ- أن الكفارات شرعت لتكفير المأثم، والحدود وضعت للزجر والردع عن المعاصي، والقدر الذي يحصل به التكفير والزجر من غير زيادة ليس

معلوما لدى المجتهد حتى يلحق به غيره بالقياس، لأن الله تعالى قد استأثر بعلم ذلك القدر و لم يطلع عليه أحدا، وحينئذ يكون القياس على الحدود والكفارات قياسا على مجهول.

ب- قياس الحدود والكفارات على الصلاة والزكاة والمياه بجامع جهل المقدار المعلوم في الجميع، وبيان ذلك: أن الصلاة لا يعقل معنى اختصاصها بما اختصت به من الحصر في الخمس فقط، ومن اختلاف عدد الركعات فيها من ثنتين إلى ثلاث وإلى أربع. وكذلك الزكاة لا يعقل معنى اختصاص كل صنف فيها بمقدار معين، كاختصاص الذهب بعشرين مثقالا، واختصاص الحبوب والثمار بخمسة أوسق ونحو ذلك. وكذلك المياه لا يعقل معنى اختصاص ما تستعمل فيه بمقدار معين، كجعل القدر المجزئ في الوضوء هو المد، وجعل القدر المجزئ في الغسل هو الصاع. وحيث لم يجز القياس في الصلاة والزكاة والمياه لجهلنا بمعنى ما اشتملت عليه من مقادير، فكذلك لا يجوز القياس في الحدود والكفارات، فإن الحدود لكل واحد منها عدد خاص، ففي الزنا مائة جلدة وفي القذف ثمانون جلدة وفي السكر أربعون جلدة أو ثمانون، ولا نعقل معنى اختصاص كل واحد منها بالعدد الذي جعل مقدارا له من غير زيادة أو نقصان.

وكذلك الكفارات لها تقديرات متفاوتة كإيجاب الصيام في كفارة اليمين ثلاثة أيام في حق العاجز عن الإعتاق والإطعام والإكساء، وإيجاب الصيام في كفارة الظهارة ستين يوما، فلا نعقل لِمَ أوجب الشارع صيام ثلاثة أيام في كفارة اليمين دون يومين أو أربعة، وكذلك في كفارة الظهار، وحيث لا يعقل المعنى فلا قياس.

ت- أن الحدود تدفع بالشبهات لقول النبي ﷺ: (ادفعوا الحدود بالشبهات ما وجدتم لها مدفعا) والقياس لا يخلو من شبهة، لكونه لا يفيد إلا الظن، والحدود لا تثبت بالظنون.

◆ جواب الجمهور عن أدلة المذهب الثاني

1- الجواب عن الدليل الأول من وجهين:

الوجه الأول: ما ذكرتموه من عدم جواز إجراء القياس في الحدود والكفارات بناء على الجهل بالتقدير منقوض بسائر أحكام الشريعة، فإن تلك الأحكام قد شرعت لتحقيق مصالح العباد، والقدر الذي تتحقق به المصالح لا يعلمه إلا الله تعالى، ومع ذلك فقد جاز إجراء القياس فيها، فإذا جاز القياس في تلك الأحكام مع جهل تقدير المصلحة فيها جاز في الحدود والكفارات إذ الكل أحكام شرعية.

الوجه الثاني: أن ما ذكرتموه لو كان صحيحا لكان ما ذهب إليه نفاة القياس منهجا صحيحا، فإنهم إنما أنكروا القياس بتلك الحجة نفسها حيث قالوا: "الأحكام شرعت لمصالح العباد، والمصالح لا يعلمها إلا الله تعالى فيمتنع القياس فيها"، وحيث إن ذلك المنهج غير صحيح ثبت جواز إجراء القياس في الأحكام الشرعية، وبناء على ذلك يجوز القياس في الحدود والكفارات لأنها أيضا أحكام شرعية.

2- الجواب عن الدليل الثاني: أننا لا نسلك القياس طريقا لإثبات الأحكام الشرعية إلا إذا عقلنا علة الأصل، فيكون ذلك بمنزلة التوقيف من الشارع، فكأن الشارع بنصبه لعلة الأصل قد قال: "إذا وجدتم هذه العلة في الفرع، فاجعلوا حكمه حكم هذا الأصل" وأما ما لا نعقل له علة فنجعل حكمه قاصرا عليه، ولا نجري القياس فيه، ما هو الشأن في أعداد الركعات ونحو ذلك كأنصبة الزكاة ومقاديرها.

3- الجواب عن الدليل الثالث: لا نسلم أن مجرد الظن يكون شبهة يمنع من إجراء القياس في الحدود والكفارات مع ظهور الظن الغالب، لأنه لو كان مطلق الظن مانعا من إقامة الحد لما وجب هذا الحد بالأدلة الظنية كأخبار الآحاد وظواهر النصوص والشهادات وما شابهها، فخبر الواحد يجوز عليه الخطأ ومع ذلك يثبت به الحد، وكذلك الشهود يجوز عليهم الكذب ومع ذلك نقبل شهادتهم، فكذلك القياس تثبت به الحدود والكفارات ولا فرق.

إجراء القياس في النفي

النفي على ضربين:

الضرب الأول: النفي الطارئ

وهو النفي الحادث المتجدد بعد عدمه، مثاله براءة الذمة من الدين بعد ثبوته فيها، فهذا يجري فيه قياس العلة وقياس الدلالة، وذلك لأن النفي الطارئ بالشرع له خواص وأوصاف يستدل بانتفائها على انتفائه، ويستدل بوجود آثارها على وجوده.

مثال قياس العلة في النفي الطارئ: أن الأداء هو علة براءة الذمة من دين الآدمي، فليكن أداء العبادات علة لبراءة الذمة منها لأن العبادات هي دين الله تعالى.

مثال قياس الدلالة في النفي الطارئ: أن يقال: من خواص براءة الذمة من الدين ألا يطالب به بعد أدائه، ولا يرفع أمره إلى الحاكم ولا يحبس به، وكل هذه الخواص موجودة فدل على وجود براءة الذمة، كما يقال: من خواص الملك المطلق جواز بيعه وهبته والتصدق به، وقد انتفت هذه الخواص بالعين المغصوبة بالنسبة إلى الغاصب، فدل على عدم ملكه لها، وثبت بالنسبة إلى المغصوب منه في الجملة، فدل على ثبوت ملكه لها.

الضرب الثاني: النفي الأصلي

وهو ما لم يتقدمه ثبوت، وهو البقاء على ما كان قبل ورود الشرع، مثاله انتفاء صلاة سادسة وصوم شوال وحج ثان في العمر، فهذا لا يجري فيه قياس العلة، بل يجري فيه قياس الدلالة، وقياس الدلالة هو: أن يستدل بانتفاء الحكم على الشيء على انتفائه عن مثله، كقولنا: إنما لم يجب حج ثان لأن الشارع لم يوجب الحج إلا مرة واحدة في العمر، فكذلك لا يجب صوم شهر ثان لأن الشارع لم يوجب إلا صوم شهر واحد فقط، فنحن هنا قسنا انتفاء أحد الحكمين على انتفاء الآخر، وهو يعد ضما إلى دليل استصحاب الحال، فيكون مؤكدا له وليس بديلا عنه، لأن هذا الاستدلال لو انعدم وجود كونه مفيدا نفي وجوب حج ثان ووجوب صوم شهر ثان، لكان دليل استصحاب الحال -وهو النفي الأصلي- مستقلا بنفي وجوهما لاستغنائه بنفسه عن دليل آخر في إفادة ذلك النفي.

أما قياس العلة فلا يجري في النفي الأصلي، لأن الصلاة السادسة وصوم شوال انتفى وجوهما، لأنه لا موجب لهما لما كان قبل ورود الشرع، وليس ذلك حكما حادثا سمعيا حتى تطلب له علة شرعية، بل ليس ذلك من أحكام الشرع، بل هو نفي لحكم الشرع، ولا علة له، وإنما العلة لما يتجدد، بعد عدمه وهذا النفي ثابت بالأصالة.

القوادح

لقد حصر ابن قدامة القوادح والأسئلة في اثني عشر سؤالا أو قادحا، والأصوليون مختلفون في عددها قلة وكثرة فمنهم من جعل عددها أربعة كفخر الدين الرازي، ومنهم من جعل عددها ستة كالبيضاوي، ومنهم من جعل عددها ثمانية كالجويني، ومنهم من جعل عددها خمسة وعشرين كالآمدي.

السؤال الأول: الاستفسار

وهو طلب تفسير اللفظ إذا كان فيه إجمال أو غرابة، وهذا الاستفسار يتوجه على المجمل، بمعنى يرد عليه، وذلك لأن المجمل لا يفيد معنى معينا، فاحتيج إلى تفسير المراد منه.

فيطلب المعترض من المستدل بيان معنى اللفظ الذي أورده على قياسه، فيبين المعترض ويثبت أنه ورد في قياس المستدل لفظ يحتمل معنيين في نظره، فيطلب من المستدل والقائس بيان مراده.

وجوابه بأحد وجهين

1- منع تعدد الاحتمال، وذلك بأن يقول المستدل للمعترض: لا أسلم بأن لفظي محتمل للمعنيين اللذين ذكرتهما، بل ليس له إلا معنى واحد، ويقيم للمعترض الدليل على ذلك.

ومثاله: كما لو قيل: يجوز لك أن تمنع الشرب من عينك قياسا على قربتك، فيقول: ما مرادك بالعين؟ فيجيب: ليس في كلامي إجمال، لأنه لا يحتمل إلا معنى واحدا. فيقول: أليست العين مشتركة بين الباصرة والجارية؟ فيجيب: لفظ الشرب قرينة تعين الجارية دون الباصرة، فلا يحتمل اللفظ غير الجارية.

2- ترجيح أحد المعنيين على الآخر، ومقتضى ذلك التسليم من المستدل للمعترض بوجود الاحتمال اللفظي الذي كان سببا في حصول الإجمال، فيقول المستدل للمعترض: أسلم لك بأن اللفظ الذي أوردته محتمل للمعنيين اللذين ذكرتهما، إلا أن الراجح عندي منهما هو اللفظ الذي اخترتُه وبنيتُ الحكم عليه، ويثبت بالدليل رجحان هذا المعنى على المعنى الآخر.

ومثاله: أن يقول المستدل: "المطلقة تعتد بالأقراء"، فيقول المعترض: "لفظك مجمل، فإن الأقراء تحتمل الحيض وتحتمل الطهر" وحينئذ إما أن يمنع المستدل هذا الاحتمال، فيقول: "بل المراد بالأقراء في الشرع معنى واحد وهو الحيض، فلا يحمل

لفظ الأقراء عند الإطلاق إلا عليه"، وإما أن يسلم باحتمال اللفظ، ويبين بأنه إنما رجح الحيض لدلالة الشرع على ذلك، كما ثبت في حديث فاطمة بنت أبي حبيش رضي الله عنها أن النبي ﷺ قال لها -وقد كانت امرأة تستحاض فلا تطهر-: (فانظري إذا أتاك قرؤك فلا تصلي، وإذا مر قرؤك فلتطهري ثم صلي ما بين القرء إلى القرء) فإن هذا الحديث يدل على أن المراد بالأقراء هو الحيض.

السؤال الثاني: فساد الاعتبار

وهو أن يعترض المعترض على المستدل في قياسه، فيقول له: قياسك هذا فاسد الاعتبار، لكونه مخالفا للنص، والقياس المخالف للنص باطل لا يصح. فالقياس إذا خالف نصا من كتاب أو سنة أو إجماعا، فإن القياس لا يعتبر ولا ينظر إليه، لأمرين:

1- أن الصحابة الكرام رضي الله عنهم مجمعون على تقديم النص على القياس، فإذا وجد النص لديهم فإنهم كانوا يقفون عنده فلا يتعدونه إلى قياس ونحوه، وإنما يلجؤون إلى القياس في حالة يأسهم من وجود نص في المسألة.

2- أن النبي ﷺ حين سأل معاذ بن جبل رضي الله عنه عن كيفية القضاء، أجاب بأنه سيقضي بالكتاب ثم بالسنة ثم بالاجتهاد، فجعل مرتبة الاجتهاد ومنه القياس متأخرة عن مرتبتي الكتاب والسنة، وقد صوبه النبي ﷺ على ذلك، فدل هذا على أنه لا يجوز تقديم القياس على نص الكتاب والسنة، فإذا قدم عليهما كان قياسا فاسد الاعتبار، فلا يكون محلا للقبول والاعتداد.

مثال مخالفة القياس للنص: كقياس لبن المصراة على غيره من المثليات في وجوب المثل، فإنه فاسد الاعتبار، لمخالفته نص الرسول ﷺ على أن فيه صاعا من تمر.

وكالقول بمنع السلف في الحيوان لعدم انضباطه قياسا على غيره من المختلطات، فيعترض عليه بأنه مخالف لما ثبت عنه ﷺ من أنه استسلف بكرا ورد رباعيا، وقال: (إن خير الناس أحسنهم قضاء).

ومثال مخالفة الإجماع: قول الحنفي: لا يغسل الرجل زوجته الميتة لحرمة النظر إليها قياسا على الأجنبية، فيعترض بأن عليا ﷺ غسّل فاطمة ﷺ و لم ينكر عليه أحد من الصحابة فصار إجماعا سكوتيا.

وجوابه بأحد وجهين

1- أن يبين عدم وجود المعارض بين قياسه والنص الذي أورده المعترض.

مثال ذلك: أن يقول المستدل: يشترط تبييت النية لصوم رمضان، لأنه صوم مفروض، فلا يصح بنية من النهار كالقضاء. فيقول المعترض هذا قياس فاسد الاعتبار لمخالفته نص الكتاب، وهو قوله تعالى: ﴿وَٱلصَّٰٓئِمِينَ وَٱلصَّٰٓئِمَٰتِ﴾ إلى قوله: ﴿أَعَدَّ ٱللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ٣٥﴾، فإن هذا النص يدل على أن كل صائم يحصل له الأجر العظيم، وذلك يستلزم الصحة، وهذا قد صام فيكون صومه صحيحا. فيجيب المستدل ببيان عدم المعارضة بين قياسه ونص هذه الآية الكريمة، فيقول: هذه الآية الكريمة لا تعارض قياسي، فإنما تدل على أن الصائم يثاب وأنا أقول به، ولكنها لا تدل على صحة الصوم بدون تبييت النية.

2- أن يبين المستدل بأن القياس الذي استند إليه في إثبات الحكم من قبيل ما يجب تقديمه على النص الذي أورده المعترض، لكون ذلك النص لا تنهض به حجة لعدم ثبوت صحته.

مثال ذلك: أن يقول المستدل: الدم اليسير الخارج من غير السبيلين ناقض للوضوء كالكثير منه، فيقول المعترض: قياسك الدم القليل على الكثير في بطلان الطهارة قياس فاسد الاعتبار لمخالفته للنص الوارد بالتفرقة بينهما، وهو قول النبي ﷺ: (ليس الوضوء في القطرة والقطرتين من الدم، وإنما الوضوء في كل دم سائل) فيجيب المستدل بقوله: قياسي مقدم على الحديث الذي أوردته، لأن هذا الحديث لا يصح، بل ثبت ضعفه، فلا يكون مفسدا للقياس الذي استندت إليه في عدم التفريق في الدم بين القليل والكثير منه.

السؤال الثالث: فساد الوضع

وهو أن يبين المعترض للمستدل بأن العلة التي جعلها مناطا للحكم تناقضه ولا تناسبه.

ومثاله: أن يقول المستدل في النكاح بلفظ الهبة: لا ينعقد النكاح بلفظ الهبة، لأن لفظ الهبة ينعقد به غير النكاح فلا ينعقد به النكاح، كما لا ينعقد بلفظ الإجارة، فيقول المعترض للمستدل: قياسك هذا فاسد الوضع، لأن انعقاد غير النكاح بلفظ الهبة يقتضي ويناسب انعقاد النكاح به، وذلك أن انعقاد غير النكاح بلفظ الهبة يدل على أن له حظا من التأثير في انعقاد العقود، والنكاح عقد من تلك العقود فيصح انعقاده به.

وجوابه بأحد وجهين

1- أن يقول المستدل للمعترض: لا أسلم لك بأن قولي: "لفظ الهبة ينعقد به غير النكاح" يقتضي نقيض قولي: "فلا ينعقد النكاح بلفظ الهبة"، وذلك لوجود الفرق بين النكاح وسائر العقود، فسائر العقود قد يتساهل في ألفاظها، بخلاف النكاح فلا يتساهل في لفظه نظرا لشدة حرمة الفروج.

2- أن يقول المستدل للمعترض: أسلم لك ما ذكرته من أن انعقاد غير النكاح بلفظ الهبة يقتضي انعقاد النكاح به، إلا أن اقتضاءه لعدم انعقاده أرجح وأقوى من اقتضائه لانعقاده، وذلك لأن انعقاد النكاح بلفظ الهبة مفض إلى أن يكون لفظ الهبة مشتركا بين الهبة والنكاح، والاشتراك على خلاف الأصل، وما ذهبت إليه من أن النكاح لا ينعقد بلفظ الهبة يقتضي نفي الاشتراك، فيكون لفظ الهبة خاصا بها، ولفظ النكاح خاصا به، ولا شك أن تخصيص كل عقد بلفظه الدال عليه وحده من غير مشاركة هو الجاري على وفق الأصل، وما وافق الأصل يكون أولى بالاعتبار من الأخذ بما خالفه.

السؤال الرابع: المنع

والمقصود به عدم تسليم المعترض بالدعوى التي أوردها المستدل، ويقع على أربعة أقسام:

القسم الأول: منع حكم الأصل

وذلك كأن يقول المستدل: جلد الميتة نجس، فلا يطهر بالدباغ كجلد الكلب، فيقول المعترض: أمنع حكم الأصل الذي استندت إليه، فأنت تقول بأن جلد الكلب لا يطهر بالدباغ، وعندي أنه يطهر به.

وقد اختلف الأصوليون في انقطاع المستدل بمنع حكم الأصل، وخلافهم في ذلك على أربعة أقوال:

1- ينقطع المستدل بمنع حكم الأصل.
2- لا ينقطع المستدل بذلك، وذهب إلى ذلك أكثر العلماء.
3- إن كان المنع جليا في مذهب المعترض، بحيث يكون مشهورا يعلمه غالب الفقهاء انقطع المستدل، وإن كان خفيا لا يعلمه إلا الآحاد والخواص لم ينقطع.
4- الرجوع في ذلك إلى عرف أهل بلد المناظرة، فإن كانوا يرون منع حكم الأصل انقطاعا انقطع المستدل وإلا فلا، إذ للجدل حدود مصطلح عليها فينبغي الوقوف عندها.

القسم الثاني: منع وجود العلة في الأصل

والمقصود أن المعترض إذا منع وجود الوصف الذي ادعى المستدل كونه علة في الأصل.

1- فللمستدل أن يثبت وجوده بدليل العقل إن كان عقليا، مثال ذلك: أن يقول المستدل: هذا الشراب المسمى كذا حرام، لأنه مسكر، فيقول المعترض: لا أسلم بأن هذا الشراب مسكر، فيجيب المستدل بقوله: بل إنه مسكر بدليل أن من شربه زاله عقله، ولو لم يكن مسكرا لما لزم من شربه زوال العقل.
2- وله أن يثبت وجوده بالاستناد إلى شهادة الحس، مثال ذلك: أن يقول المستدل: النبيذ المشتد حرام، لأنه مسكر كالخمر، فيقول المعترض: لا أسلم بأن النبيذ المشتد مسكر، فيجيب المستدل بقوله: هو مسكر بشهادة الحس، فإن من شرب النبيذ المشتد يراه الناس مترنحا في ممشاه ويسمعونه متلعثما في كلامه.

3- وله أن يثبت وجوده بدليل شرعي، مثال ذلك: أن يقول المستدل: الكلب لا يجوز بيعه، لأنه نجس كالخنزير، فيقول المعترض: لا أسلم بأن الكلب نجس، فيجيب المستدل بقوله: بل إنه نجس بدليل أن النبي ﷺ أمر بغسل ما شرب فيه الكلب سبعا في قوله: (إذا شرب الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعا).

4- وقد يتمكن من توكيد الوصف الذي جعله علة للحكم بإثبات أثر من آثاره أو بأمر ملازم له، فمثال الأثر: دلالة وجوب الدية على ثبوت القتل، فإن الدية أثر من آثار القتل، ولو لم يكن القتل ثابتا لما وجبت الدية. ومثال اللازم: دلالة وجوب الحد على انتفاء الشبهة فيه، لأن انتفاء الشبهة لازم لوجوب الحد.

القسم الثالث: منع كون الوصف علة

إذا منع المعترض وصف المستدل من أن يكون علة في الأصل، فللمستدل أن يثبت كون ذلك الوصف علة بواحد من الطرق التي تثبت العلة بها، وهي: النص والإجماع والاستنباط بأقسامه الثلاثة: المناسبة، والسبر، والدوران.

مثال ذلك: أن يقول المستدل النبيذ مسكر، فحرم كالخمر، فيقول المعترض: لا أسلم بأن الإسكار علة تحريم الخمر، فيجيب المستدل بقوله: الدليل على أن الإسكار علة تحريم الخمر أنه وصف مناسب لإفضائه إلى مصلحة صيانة العقول عن الفساد.

القسم الرابع: منع العلة في الفرع

إذا منع المعترض وجود الوصف في الفرع، فللمستدل أن يبين كونه علة في الفرع بالطريق الذي يراه مناسبا لذلك، فإذا رأى أن الطريق المناسب هو "تنقيح المناط" فليجعله دليلا على إثبات وجود الوصف في الفرع.

مثال ذلك: ما تقدم في المثال السابق وهو أن يقول المستدل: النبيذ مسكر فحرم كالخمر، فيقول المعترض: لا أسلم بأن الإسكار علة، ولا أنه موجود في النبيذ. فيجيب المستدل الذي اختار "تنقيح المناط" بقوله: إن تحريم الخمر لا يخلو إما أن يكون للونه، وإما أن يكون لميعانه، وإما أن يكون لإزباده، وإما أن يكون لاتخاذه من العنب، وإما أن يكون لإسكاره،

والأوصاف المذكورة كلها طردية إلا الإسكار فكان هو العلة، وهو موجود في النبيذ فيكون محرما كالخمر.

السؤال الخامس: التقسيم

وهو كون اللفظ مترددا بين أمرين: أحدهما ممنوع، والآخر مسلَّم، واللفظ محتمل لهما غير ظاهر في أحدهما.

مثال ذلك: أن يقول المستدل: زكاة المال على من لم يبلغ غير واجبة، لأنها عبادة، فلم تجب فيه كسائر العبادات، فيقول المعترض: إن قياسك هذا قد اشتمل على لفظ "عبادة" وهو محتمل لمعنيين هما، الأول: أنها عبادة محضة وهذا ممنوع لأن فيها جانب المؤنة، الثاني: أنها عبادة غير محضة، وهذا مسلم، لكنه لا يفيدك في عدم وجوب الزكاة عليه، لأنها عبادة من جهة، ومؤنة من جهة أخرى، فهي واجبة في ماله باعتبارها مؤنة كنفقة الزوجة والأقارب، والولي هو الذي يخرجها.

شروط صحة التقسيم

الأول: أن يكون الوصف الذي جعله المستدل علة للحكم مما يصح انقسامه إلى المنع والتسليم من قبل المعترض، مثال ذلك: أن يقول المستدل: إذا صلى الصبي في الوقت ثم بلغ صحت صلاته كالبالغ، فيقول المعترض: هل صحت صلاته فرضا أو نفلا؟ فإن كنت تريد بأنها صحت فرضا فذلك ممنوع، لأنه غير مخاطب بها، فكيف تكون فرضا مع عدم الخطاب بها؟ وإن كنت تريد بأنها صحت نفلا فذلك مسلَّم.

الثاني: لا بد في صحة التقسيم من أن يكون حاصرا لجميع الأقسام التي يحتملها لفظ المستدل، فإن لم يكن حاصرا بطل التقسيم لجواز أن يكون القسم الباقي الخارج عن الأقسام التي ذكرها المعترض كافيا في النهوض بغرض المستدل، وحينئذ ينقطع المعترض ويندفع اعتراضه، مثال ذلك: أن يقول المستدل هذا الفعل مأمور به فكان مجزئا، فيقول المعترض: مأمور به على وجه الوجوب أو على وجه الإباحة؟ فيقول المستدل: ليس مأمورا به على وجه

الوجوب، ولا على وجه الإباحة، بل مأمور به على وجه الندب، وهذا هو مرادي، فعند ذلك ينقطع المعترض، لأن اعتراضه لم يصادف المحل الذي أراده المستدل، فبقي ذلك المحل سالما من الاعتراض.

ومثال كون التقسيم غير حاصر: قول المستدل: إن المرأة العاقلة الحرة يجوز لها أن تتولى عقد نكاحها، لأنها عاقلة فصحت منها الولاية كالرجل، فيقول المعترض: إن قياسك هذا ورد فيه لفظ عاقلة وهو متردد بين معنيين: الأول: أنها عاقلة بمعنى مجربة وهذا ممنوع، الثاني: أنها عاقلة بمعنى أن لها حسن رأي وتدبير وهذا مسلم. فهذا التقسيم غير حاصر لاحتمال أن يورد المستدل احتمالا لم يورده المعترض في تقسيمه، وهو أنها عاقلة بمعنى أن لها عقلا تدرك به المصالح والمفاسد، فيكون هذا مراد المستدل فيبطل تقسيم المعترض حينئذ.

طريقة المعترض في إيراد للتقسيم

إذا أراد المعترض سلامة تقسيمه من أن يكون محلا للدفع من قبل المستدل فليسلك هذه الطريقة، وهي أن يقول للمستدل: إن عنيت بما ذكرت كذا فهو مُحتمل مسلَّم، والمطالبة بتقريره متوجهة إليك، وإن عنيت به غير فهو ممنوع، وذلك أن لفظ "غيره" يعم ما عدا القسم المصرح به، فلا يخرج عنه شيء من الأقسام، فلا يكون للمستدل مجال في ادعاء كون الحصر قاصرا.

هل يشترط التساوي في الاحتمالات التي يوردها المعترض في تقسيمه؟

1- **المذهب الأول:** أنه يشترط ذلك، لأن اللفظ لو كان ظاهرا في أحد المعنيين والاحتمالين دون الآخر لم يكن للتقسيم وجه، بل كان يجب تنزيل اللفظ على ما هو ظاهر فيه سواء كان ممنوعا أو مسلما.

2- **المذهب الثاني:** لا يشترط ذلك، لأن المستدل يجوز له أن يفسره لفظه ويحمله على معنى مرجوح، فكذلك المعترض لا يشترط أن تكون الأقسام والاحتمالات التي يوردها متساوية، فيجوز أن تكون بعضها أرجح من بعض، ويرجع إليه في تفسيرها كما يرجع إلى المستدل في تفسير لفظه، ولا فرق بينهما، لأن كلا من المعترض والمستدل قد بلغ درجة الاجتهاد في ذلك.

1- الطريق الأول: دفع انقسام الكلام، بحيث يقول للمعترض: لا أسلم بأن لفظي الذي ذكرته منقسم إلى ما أوردته عليَّ من تلك الأقسام، بل إنه يدل على معنى محدد لا قسمة فيه.

مثاله: أن يقول المستدل: من أكل لحم جزور فليتوضأ، فيقول المعترض: الوضوء إما أن يكون شرعيا بغسل جميع الأعضاء، وإما أن يكون لغويا بالمضمضة فقط، فأيهما تريد؟ فيقول المستدل: أمنع من أن يكون لفظي منقسما إلى ما ذكرت، فإن الوضوء إذا أطلق فلا ينصرف إلا إلى الوضوء الشرعي، وليس الوضوء اللغوي.

2- الطريق الثاني: بيان ظهور أحد الاحتمالين: وهو أن يسلم المستدل للمعترض بانقسام الكلام، إلا أن الاحتمال الذي استند إليه في بناء الحكم هو الأظهر عنده من الاحتمال الآخر، مثال ذلك: أن يقول المستدل: المطلقة تتربص بنفسها ثلاثة قروء، كما تعتد الآيسة من الحيض بثلاثة أشهر، فيقول المعترض: لفظ "القرء" محتمل للحيض والطهر احتمالا متساويا، فعلى أيهما يقع تربص المطلقة عندك؟ فيقول المستدل: أسلم لك بأن لفظ القرء محتمل للمعنيين اللذين ذكرتهما، ولكني أرى ظهوره في الحيض دون الطهر، لأمر النبي ﷺ فاطمة بنت أبي حبيش رضي الله عنها أن تدع الصلاة أيام أقرائها، ولو كان القرء طهرا لما أمرها بترك الصلاة فيه.

3- الطريق الثالث: بيان أن الكلام غير منحصر في الأقسام المذكورة، مثال ذلك: أن يقول المستدل: بيع الأرز متفاضلا لا يجوز، كما لا يجوز بيع البر متفاضلا لأنه ربا، فيقول المعترض: علة تحريم التفاضل في البر لا تخلو إما أن تكون الطعم، وإما أن تكون الوزن، وإما أن تكون القوت، وإما أن تكون الادخار، فأي هذه العلل أردت؟ فيقول المستدل: قسمتك هذه قسمة قاصرة وليست حاصرة، وكل هذه الأقسام مستبعدة عندي، وإنما العلة في ذلك هي الكيل.

4- الطريق الرابع: الجواب الفقهي: فإذا آثر المستدل في جوابه عن التقسيم الجواب الفقهي على الجواب الجدلي، وكان يملك الخيار بين المنع بدليله، والقبول بما سلم به المعترض، فليختر قبول ما سلم به المعترض، حتى يستغني بذلك عن إقامة الدلالة على

المنع، وحتى تكون المسألة وفاقا لينقطع دابر الخلاف بينهما، مثال ذلك: أن يقول المستدل: إذا صلى الصبي في الوقت ثم بلغ صحت صلاته كما تصح من البالغ، فيقول المعترض: الصلاة من حيث حكمك بصحتها لا تخلو إما أن تكون صحيحة فرضا، وإما أن تكون صحيحة نفلا، فإن أردت الأول فممنوع، وإن أردت الثاني فمسلم، فيقول المستدل: بل أردت الثاني الذي سلمته لي، وهو أن صلاته وقعت صحيحة نفلا لا فرضا.

السؤال السادس: المطالبة

وهي أن يطالب المعترض المستدل بإقامة الدليل على صلاحية الوصف الجامع للعلية. وهو يوافق النوع الثالث –من أنواع المنع أو الممانعة– وهو منع كون الوصف الذي أتى به المستدل علة، والمطالبة بتصحيح ذلك، وجواب ذلك ببيان كونه علة بأحد الطرق المذكورة في أدلة إثبات العلة وهي النص والإجماع والاستنباط بطريق المناسبة أو السبر أو الدوران.

السؤال السابع: النقض

والمراد أن يورد المستدل علة فينقضها المعترض بتخلف الحكم عنها في صورة من الصور.

مثال ذلك: أن يقول المستدل في مسألة "النباش": سرق نصابا كاملا من حرز مثله، فيجب عليه القطع كسارق مال الحي. فيقول المعترض: هذا منقوض بالوالد يسرق مال ولده، فإن الوصف موجود فيه ولا يُقطع.

وقد سبق ذكر خلاف العلماء في النقض هل يكون مفسدا للعلة أو لا؟ على ثلاثة مذاهب في مسألة اطراد العلة، والمذهب الذي رجحه المؤلف أن النقض يكون مفسدا للعلة المستنبطة دون المنصوصة.

خلاف العلماء في وجوب الاحتراز في الدليل عن صورة النقض

والمراد بالاحتراز هنا: أن يذكر المستدل عند إيراد الوصف الحيثيات التي تجعله سالما من أن يعود عليه تخلف الحكم بالنقض، مثال ذلك: وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان، فإن

المستدل إذا أطلق الوصف من غير ذكر محترزاته اعترض عليه بنقض العلة بتخلف الحكم عنها، فإذا قال: قتل عمد عدوان فأوجب القصاص، قال المعترض: ينتقض وصفك بقتل الأب ولده، وبقتل السيد عبده، وبقتل المسلم الذمي، فإن الوصف موجود وهو "القتل العمد العدوان" والقصاص منتف، ولكن المستدل إذا احترز عند إيراد الوصف بذكر الحيثيات اللازمة، كأن يقول: "قتل عمد عدوان، خال عن مانع الإيلاد، والملك، وتفاوت الدين، فأوجب القصاص" فحينئذ تسلم علته من النقض، لأنه بهذا الاحتراز سد الطريق على المعترض فلم يبق له إلى النقض سبيل.

وخلاف الأصوليين في وجوب الاحتراز في الدليل عن صورة النقض على قولين:

1- **القول الأول**: يجب الاحتراز في حق المستدل، واستدلوا على ذلك فقالوا: إن في الاحتراز حسما لمادة الشغب، وسدا لباب انتشار الكلام، فكان واجبا لما فيه من صيانة الكلام عن التبديل.

2- **القول الثاني**: لا يجب الاحتراز في حق المستدل، بل هو أمر راجع إليه، فإن شاء احترز وإلا فلا تثريب عليه، واستدلوا لذلك بدليلين:

أ- أن النقض سؤال خارج عن القياس، فلا يجب إدخاله في صلبه، بل إذا أورده المعترض لزم جوابه بما يدفعه كسائر الأسئلة المتجهة إلى القياس.

ب- أن في الاحتراز تنبيها للمعترض على موضع النقض، وفي ذلك نشر الكلام وتبدده، وهو خلاف المطلوب في المناظرة.

وقد رجح المؤلف المذهب الأول، فقال: (والأليق وجوب الاحتراز، فإنه أقرب إلى الضبط، وأجمع لنشر الكلام، وهو هيّن).

جواب المستدل عن سؤال النقض

1- الطريق الأول: منع وجود العلة، لأن النقض إنما يتحقق بوجود العلة وتخلف الحكم عنها، فإذا منع المستدل وجود العلة لم يتحقق النقض، وذلك لأن العلة إذا لم تكن موجودة ترتب على عدم وجودها تخلف الحكم، إذ الحكم يدور مع علته وجودا

وعدما، وحينئذ يكون تخلف الحكم لعدم وجود العلة دليلا على صحتها عكسا وهو انتفاء الحكم لانتفائها.

مثال ذلك: أن يقول المستدل في "قتل المسلم بالذمي" قتل عمد عدوان فيجب القصاص كما في المسلم بالمسلم، فيقول المعترض: ينتقض بقتل المعاهد فإنه قتل عمد عدوان ولا يقتل به المسلم، فيقول المستدل: لا أسلم أنه عدوان، وحينئذ يندفع النقض بذلك، وهو منع المستدل وجود العلة في الحكم المتخلف.

2- الطريق الثاني: منع وجود الحكم في صورة النقض، فيقول المعترض: الحكم الذي ذكرته ليس موجودا في صورة النقض، وحينئذ يكون نقضك لعلتي به وهما لا رصيد له في الواقع.

مثال ذلك: أن يقول المستدل في "قتل المسلم بالذمي" قتل عمد عدوان فيجب القصاص كما في قتل المسلم بالمسلم، فيقول المعترض: حكم منقوض بقتل المعاهد، فإنه قتل عمد عدوان ولا يُقتل به المسلم، فيقول المستدل: أمنع الحكم الذي ذكرته في المعاهد وهو قولك بعدم قتل المسلم به، وأقول: إن المعاهد يجب القصاص بقتله عندي.

3- الطريق الثالث: أن يبين المستدل بأن الحكم الذي تخلف الحكم فيه مع وجود علته إنما تخلف بسبب وجود مانع أو انتفاء وفوات شرط، وعلى ذلك لا يكون ذلك التخلف مفسدا للعلة.

مثال وجود مانع: أن يقول المستدل: من قتل عمدا عدوانا وجب عليه القصاص. فيقول المعترض: علتك منقوضة بقتل الوالد ولده، فهو قتل عمد عدوان ولا يوجب القصاص على الأب، فيقول المستدل: لم يجب القصاص على الأب لوجود مانع الأبوة فيه.

مثال تخلف شرط: أن يقول المستدل من سرق نصابا كاملا من حرزه وجب عليه القطع، فيقول المعترض: علتك منقوضة بسرقة الزوجة من مال زوجها فهي سرقة ولا قطع عليها في ذلك، فيقول المستدل: لم يجب القطع عليها لفوات شرطه وهو انتفاء الشبهة، والشبهة هنا لم تنتف، فإن للزوجة شبهة في مال زوجها.

4- الطريق الرابع: أن يبين المستدل أن صورة النقض واردة على مذهبه ومذهب المعترض معا، لكونها مستثناة من قاعدة القياس.

مثال ذلك: أن يقول المستدل: لا يجوز بيع الأرز متفاضلا كالبر لأنه مكيل، فيقول المعترض: علتك منقوضة بالعرايا، إذ هي مكيل وقد جاز فيها التفاضل بين الرطب على رؤوس النخل والتمر المبيع به على وجه الأرض، فيقول المستدل: هذا وارد عليَّ وعليك جميعا فليس بطلان مذهبي به أولى من بطلان مذهبك.

الكسر

يعرف الكسر في الاصطلاح بأنه إبداء الحكمة بدون الحكم، أي أن تكون الحكمة موجودة ويتخلف الحكم عنها.

مثاله: أن يقول المستدل في العاصي بسفره: يترخص لأنه مسافر كما يترخص المسافر سفرا مباحا، فيقول المعترض: لِمَ قلت إنه يترخص، فيقول المستدل: لأنه يجد مشقة في سفره فناسب الترخص في حقه، فيقول المعترض: هذا ينكسر بالساعي على رزقه الذي دأبه السفر فهو يجد المشقة ولا يترخص، وكذلك المريض الحاضر يجد المشقة ولا يجوز له قصر الصلاة.

خلاف العلماء في كون الكسر ناقضا للعلة

ذهب أكثر العلماء إلى أن الكسر لا يصلح أن يكون ناقضا للعلة ومبطلا لها، وذلك لأن الحِكَم ليست مضبوطة في أنفسها، وما لم يكن مضبوطا في نفسه وجب رده إلى تقدير الشارع وضبطه، وسبب أنها ليست مضبوطة لأنها تتضمن جلب مصالح ودفع مفاسد، والمصالح والمفاسد تختلف وتتفاوت باختلاف الأشخاص والأزمنة والأمكنة، فمثلا: مشقة السفر لا تنضبط، بل تختلف باختلاف الأشخاص والأزمان، وما هذا شأنه فإن دأب الشارع أن يرد الناس فيه إلى المضان الظاهرة الجلية دفعا للعسر عنهم والتخبط في الأحكام.

إذا احترز عن النقض بذكر وصف في العلة غير مؤثر

فهل يندفع النقض عن علته بذلك؟ اختلف في ذلك على مذهبين:

1- **المذهب الأول:** لا يندفع به النقض، واستدل أصحاب هذا المذهب بقولهم: إن الوصف الطردي -وهو غير المؤثر وغير المناسب- لا يمكن اعتباره ولا تمكن صلاحيته بمفرده لأن يعلل به في موضع من المواضع، فكذلك لا يعتبر ولا يصلح مع غيره من الأوصاف المعتبرة قياسا على الفاسق في الشهادة فإنه لا تقبل شهادة الفاسق وحده في الموضع الذي تقبل فيه شهادة الواحد فيه، فكذلك لا تقبل شهادته مع غيره فيما يعتبر فيه شهادة أكثر من واحد.

ومثاله قولهم في الاستجمار: حكم يتعلق بالأحجار يستوي فيه الثيب والأبكار فاشترط فيه العدد كرمي الجمار.

فالجملة الأولى وهي: "الاستجمار حكم يتعلق بالأحجار" وصف صحيح.

والجملة الثانية وهي: "يستوي فيه الثيب والأبكار" لا تأثير له في اشتراط العدد ولا عدمه، وإنما أتي به دفعا لنقض القياس المذكور بحد الرجم، حيث إنه حكم يتعلق بالأحجار، فلو اقتصر على هذا الوصف في الاستجمار لورد عليه حد الرجم، لأنه حكم تعلق بالأحجار و لم يشترط فيه العدد.

فلما قيل: "يستوي فيه الثيب والأبكار" خرج حد الرجم وزال النقض به لأنه وإن كان حكما يتعلق بالأحجار، لكنه فارق الاستجمار بأنه يختلف فيه الثيب والأبكار.

2- **المذهب الثاني:** يندفع به النقض، واستدل أصحاب هذا المذهب بقولهم: إن العلة يشترط لها الاطراد، فالوصف المؤثر في الحكم إذا لم يكن مطردا فإنا نضم إليه وصفا غير مؤثر ليتحقق اطرادها فتكون العلة مؤثرة مطردة، وتكون فائدة المؤثر العلية، وفائدة غير المؤثر دفع النقض.

إذا احترز عن نقض العلة بذكر شرط فيحكم بأن قيده شرط أو وصف

وذلك مثل أن يقول: حران مكلفان محقونا الدم فوجب أن يثبت بينهما القصاص في العمد كالمسلمين، فهل يندفع النقض بذلك أو لا؟ اختلف في هذه المسألة على مذهبين:

1- **المذهب الأول:** أن النقض لا يندفع بذلك، ذهب إلى هذا بعض العلماء ودليلهم أن العلة هي الأوصاف المذكورة قبل الحكم، فيجب ثبوت الحكم حيث ثبتت، فتفييد

الحكم بعد ذلك بشرط أو وصف يدل على فسادها، إذ لو صحت لما احتاج المعلِّل إلى الاحتراز بتقييد الحكم.

بيان ذلك: أن العلة في المثال المذكور تقتضي أنه حيث وجد حران مكلفان محقونا الدم فإن القصاص يجري بينهما حتى في قتل الخطأ وشبه العمد، لكن ذلك باطل بإجماع، فلما انتقضت العلة بذلك كان احترازه في الحكم بذكر "العمد" لاحقا لها بعد تحقق فسادها فلم يؤثر في تصحيحها، إذا كان من الواجب عليه أن يذكر العمد مع الأوصاف المتقدمة للعلة، لا أن يستدركه مؤخرا حيث لا ينفع الاستدراك شيئا.

2- **المذهب الثاني:** أن النقض يندفع بذلك، أي أن هذا احتراز صحيح، ودليلهم أن الوصف الذي ذكره المعلل آخرا وهو "العمد" له أثره في القصاص فوجب أن يكون أحد أوصاف العلة، وهذا الوصف وإن كان متأخرا في اللفظ إلا أنه متقدم في المعنى، فكان بمنزلة تقديم المفعول على الفاعل، وحينئذ يكون المعلل كأنه قال في المثال المذكور: حران مكلفان محقونا الدم قتل أحدهما الآخر عمدا فجرى بينهما القصاص كالمسلمين.

السؤال الثامن: القلب

ومعناه: أن يورد المعترض لدليل المستدل حكما مغايرا لحكم المستدل يزعم فيه منافاته لذلك الحكم، مع اعترافه ببقاء العلة والأصل بحالهما من دون تغيير.

وهو قسمان:

القسم الأول: أن يبين أنه يدل على مذهبه

والمراد: أن يبين المعترض بأن الدليل الذي أورده المستدل إنما يدل على مذهبه، أي على مذهب المعترض، وذلك بغرض أن يصحح مذهب نفسه دون مذهب المستدل.

مثاله: أن يقول الحنفي مستدلا على اشتراط الصوم للاعتكاف: الاعتكاف لبث محض فلا يكون بمجرده قربة كالوقوف بعرفة، فإن الوقوف بعرفة لا يكون بمجرده قربة، بل لا بد من

أن يقترن به الإحرام والنية، فكذلك الاعتكاف لا يكون بمجرده قربة بل لا بد من أن يقترن به غيره من العبادات وهو الصيام.

فيقول المعترض في قلب الدليل المذكور: الاعتكاف لبث محض، فلا يعتبر الصوم في كونه قربة، أي لا يشترط الصوم لصحة الاعتكاف كالوقوف بعرفة، فإن الوقوف بعرفة لا يشترط لصحته الصوم، فكذلك لا يشترط للاعتكاف عملا بالوصف المذكور، وهو كون الوقوف والاعتكاف لبثا محضا.

القسم الثاني: أن يتعرض لبطلان مذهب خصمه

والمراد: هو إبطال مذهب المستدل بطريق التصريح دون أن يلزم منه صحة مذهب المعترض.

مثاله: أن الحنفي إذا قال في عدم استيعاب الرأس بالمسح: ممسوح فلا يجب استيعابه بالمسح كالخف، فقال المعترض: هذا ينقلب عليك بأن يقال: ممسوح فلا يقدر بالربع كالخف.

مثال آخر: أن يقول المستدل في بيع الغائب: عقد معاوضة فينعقد مع جهل العوض أو مع الجهل بالمعوَّض كالنكاح، فإنه يصح مع جهل الزوج بصورة الزوجة وكونه لم يرها، فكذلك في البيع بجامع كونهما عقد معاوضة، فيقول المعترض: هذا الدليل ينقلب عليك: بأن يقال: عقد معاوضة فلا يعتبر فيه خيار الرؤية كالنكاح، فإن الزوج إذا رأى الزوجة و لم تعجبه لم يجز له فسخ النكاح، فكذلك المشتري لا يكون له خيار إذا رأى المبيع في "بيع الغائب" و لم يعجبه بمقتضى الجامع المذكور. فالمعترض لم يصرح ببطلان مذهب المستدل ولكنه دل على بطلانه ببطلان لازمه عند المستدل وهو خيار الرؤية، وذلك أن الإمام أبا حنيفة رحمه الله يجيز بيع الغائب بشرط ثبوت الخيار للمشتري إذا رآه، وإذا بطل هذا الشرط بموجب قياسه على النكاح بطل مشروطه وهو صحة البيع، فكان ذلك إبطالا له بالملازمة لا بالتصريح.

السؤال التاسع: المعارضة

وهو إقامة دليل يقتضي نقيض أو ضد ما اقتضاه دليل المستدل.

وهو قسمان:

وهو أن يبين في الأصل الذي قاس عليه المستدل معنى يقتضي الحكم.

فالمعارضة في الأصل هو أن يذكر المعترض علة أخرى في الأصل المقيس عليه غير العلة التي علل بها المستدل، وهذه العلة التي ذكرها المعترض معدومة في الفرع، ويدعي المعترض: أن الحكم في الأصل نشأ بالعلة التي ذكرها، لا بالعلة التي ذكرها المستدل.

مثال ذلك: أن يقول المستدل الحنفي في عدم وجوب تبييت النية في صوم الفرض: إنه صوم عين فيؤدى بالنية قبل الزوال قياسا على النفل، فيعترض المعترض بقوله: ليس المعنى في الأصل -وهو صوم النفل- هو ما ذكرت، بل المعنى فيه: أن النفل مبني على السهولة والتخفيف، وعليه جاز أداؤه بنية متأخرة عن الشروع، وهذا بخلاف الفرض.

الوصف الذي أبداه المعترض في الأصل هل يلزم المستدل الاحتراز عنه في دليله بحذفه؟

1- **المذهب الأول:** أن المستدل ليس ملزما بذلك، فلا يحتاج إلى حذفه، واستدلوا بدليلين:

أ- أن الوصف الذي ذكره المستدل لو انفرد وحده من غير وجود معارض له لكان صالحا للتعليل به، وصلاحيته لذلك عائدة إلى ذاته وليس إلى عدم وجود المعارض فإن العدم ليس من جملة العلة، وإذا كان الوصف الذي ذكره المستدل صالحا للعلية لو انفرد، فإن تلك الصلاحية لا تختلف في حال انفراده عن حال وجود ما يعارضه، بل كما أنه صالح في حال الانفراد مع عدم المعارض فهو كذلك صالح في حال وجود المعارض.

ب- أن المعنى الحقيقي للعلة هو ثبوت الحكم عقيب وجودها، وحيث إن ما ذكره المستدل صالح للعلية، وكذلك ما ذكره المعترض صالح لها فلا استبعاد لإمكان الجمع بينهما بجعل الوصفين معا علة مناسبة للحكم، إذ الظاهر من الشرع مراعاة المصالح كلها، فلا مانع حينئذ من تعليق الحكم عليهما جميعا تحصيلا لمصلحتهما، وإذا كان وصف المعترض يمكن اعتباره

مضموما إلى وصف المستدل، فلا حاجة بالمستدل إلى حذفه فإن في إبقائه تقوية لوصفه الذي ذكره.

2- **المذهب الثاني**: أنه يلزم المستدل حذف المعنى الذي ذكره المعترض في دليله، وهذا ما صححه بعض العلماء، واستدلوا بقولهم: إن الأصل المناسب الذي ذكره المستدل إذا كان عاريا عن شهادة الأصل كان غير معمول به، وإذا شهد له أصل فإن الحكم –حينئذ– يثبت على وفقه.

طرق جواب المستدل عن سؤال المعارض في الأصل

1- الطريق الأول: أن يبين مثل ذلك الحكم ثابتا بدون ما ذكره المعترض، فيدل على استقلال ما ذكره المستدل بالحكم.

2- الطريق الثاني: أن يبين المستدل أن ما أبداه المعترض في الأصل لاغ شرعا في جنس الحكم المختلف فيه كالذكورية في العتق، وذلك بأن يقول المستدل: "الأمة المعتق بعضها رقيق، فسرى عتق الموسر فيه قياسا على العبد"، فيقول المعترض: في العبد معنى خاص يصلح أن يكون علة السراية أو جزءها وهو الذكورية، فإن العبد إذا سرى العتق فيه واكتملت حريته صلح للأمور العامة والخاصة ما لا تصلح له الأمة، فيقول المستدل: ما ذكرته وإن كان محتملا للمناسبة إلا أن الذكورة والأنوثة وصفان لاغيان شرعا في باب العتق، إذ لم نر الشارع التفت إليهما في موضع منه، فهما كالسواد والبياض والطول والقصر في عدم التأثير، وحينئذ يكون وصف "الرق" هو المستقل بحكم السراية في العبد، وهو متحقق في الأمة فتلحق به وتقاس عليه.

3- الطريق الثالث: أن يبين المستدل للمعترض بأن العلة التي استند إليها في إثبات الحكم عنده ثابتة بنص أو بتنبيه النص.

مثال النص: أن يقول المستدل: المرأة المسلمة إذا ارتدت عن دينها وجب قتلها كالرجل بجامع تبديل الدين، فيقول المعترض: لا أسلم بأن العلة في الرجل هي تبديل الدين بل هي بغضه للمسلمين وتكثير سواد الأعداء بانضمامه إليهم، فيقول

المستدل: بل العلة هي تبديل الدين لقول النبي ﷺ: (من بدل دينه فاقتلوه) وهو عام في الرجال والنساء.

ومثال التنبيه: أن يقول المستدل في المثال السابق للمعترض -بتقدير عدم تسليمه بأن الحديث المذكور نص في التعليل بالتبديل" القتل حكم اقترن بوصف مناسب وهو تبديل الدين، فوجب أن يكون هو العلة فيه كالقطع في السرقة والجلد مع الزنا، وذلك لأن النبي ﷺ ما رتب الحكم وهو القتل على الوصف وهو تبديل الدين إلا لينبه على أن التبديل هو علة القتل.

4- الطريق الرابع: إذا ادعى المعترض أن الذي ذكره علة مستقلة دون أن يضمه إلى ما ذكره المستدل، فإن المستدل يجيب بأن يبين أن ما ذكره من العلة أرجح مما ذكره المعترض.

القسم الثاني: المعارضة في الفرع

والمراد: أن يذكر المعترض في الفرع ما لا يمكن أن يثبت معه الحكم الذي ذكره المستدل.

وهو ضربان:

1- أن يعارض المعترض قياس المستدل بدليل آكد منه، إما أن يكون ذلك الدليل نصا من الكتاب أو السنة، وإما أن يكون إجماعا من الأمة، وحينئذ يتضح بذلك بأن هذا القياس فاسد الاعتبار لمعارضته النص أو الإجماع.

مثال ذلك: أن يقول المستدل في رفع اليدين في الركوع والرفع منه، الركوع ركن من أركان الصلاة، فلا يشرع فيه رفع اليدين كالسجود. فيقول المعترض: هذا خلاف الحديث الصحيح من رواية ابن عمر رضي الله عنهما: (أن النبي ﷺ كان يرفع يديه في ثلاثة مواطن: عند الإحرام، والركوع، والرفع منه)، فيكون قياسك فاسد الاعتبار لمخالفته النص.

2- أن يبدي المعترض وصفا في فرع قياس المستدل يمنع ثبوت الحكم فيه.

مثال ذلك: أن يقول المستدل في رفع اليدين في الركوع والرفع منه، الركوع ركن من أركان الصلاة، فلا يشرع فيه رفع اليدين كالسجود. فيقول المعترض: الركوع ركن

من أركان الصلاة، فيشرع فيه رفع اليدين كالإحرام. فالمعترض هنا منع الحكم الذي ذهب إليه المستدل وهو عدم مشروعية رفع اليدين في الركوع، وقرر مشروعية الرفع وقاسه على أصل آخر وهو تكبيرة الإحرام، فكما أن تكبيرة الإحرام يشرع فيها رفع اليدين، فكذلك يشرع رفعهما في الركوع.

وقد يبدي المعترض وصفا يمنع به سببية وصف المستدل، أي يمنع به كون وصف المستدل سببا لثبوت الحكم.

مثال ذلك: أن يقول الحنبلي في المرأة المسلمة المرتدة بدلت دينها فتقتل كالرجل، فيقول الحنفي معترضا: أنثى فلا تقتل بكفرها كالكافرة الأصلية. فالحنفي بهذا الاعتراض بيّن أن تبديل الدين ليس سببا لقتل المرأة.

ما الذي يحتاجه المعترض إذا كان وصفه الذي أبداه يمنع الحكم في الفرع؟

يحتاج حينها إلى أمرين:

1- أن يكون الوصف الذي ذكره وأبداه المعترض وجعله مانعا لحكم المستدل مثبتا بمثل الطريق الذي أثبت المستدل حكمه وأصله ولا فرق بينهما أو أقوى منه، وذلك كما سبق التمثيل به في مسألة رفع اليدين في الركوع، حيث قال المستدل: الركوع ركن فلا ترفع فيه اليدان كالسجود، فإن السجود هو الأصل هنا ركن، والعلة وصف شبهي وهو كون الركوع ركنا كالسجود. فيقول المعترض: الركوع ركن فترفع فيد اليدان كالإحرام، فالإحرام الذي هو الأصل هنا ركن، والعلة أيضا وصف شبهي وهو كون الركوع ركنا كالإحرام. وبذلك اتضح تساوي المستدل والمعترض في الأصل والعلة، إذ أصل المستدل ركن، وأصل المعترض ركن، وعلة المستدل وصف شبهي، وعلة المعترض وصف شبهي.

2- وكذلك يحتاج المعترض إلى أن تكون علته في درجة علة المستدل من جهة القوة، فإذا كانت على المستدل ثابتة بنص أو تنبيه فلا بد من أن تكون على المعترض كذلك لا أن تكون أقل منها كالوصف المخيل، وإذا كانت علة المستدل ثابتة بالمناسبة فلا بد من أن تكون علة المعترض كذلك، لا أن تكون أدنى كالمعارضة بوصف شبهي.

إذا كان وصف المعترض الذي ذكره يمنع سببية الوصف الذي علل به المستدل، فما الحكم؟

فحينها لا يخلو: إما أن يبقى احتمال حكمة وصف المستدل مع ما أبداه المعترض، وإما ألا يبقى.

فإن بقي احتمال الحكمة ولو كان احتمالا بعيدا، لم يضر ذلك المستدل، لأن احتمال حكمة وصفه باق والوصف مظنة له، وقد ألفنا من الشارع أنه يكتفي في ثبوت الحكم بوجود مظنته وبمجرد وجود احتمال حكمته وهذا حاصل، وحينئذ يحتاج المعترض إلى أصل يشهد بالاعتبار للوصف الذي أبداه حتى يقوى على إبطال وصف المستدل.

وإن لم تبق حكمة وصف المستدل مع ما أبداه المعترض لم يحتج المعترض إلى أصل يشهد لما ذكره بالاعتبار، لأن ثبوت الحكم تابع لبقاء الحكمة لكونها المقصود به وهو وسيلة إليها وقد علم انتفاؤها، ومع انتفاء المقصود لا فائدة في بقاء الوسيلة.

اختلاف العلماء في قبول سؤال المعارضة في الفرع وعدم قبوله

1- **المذهب الأول**: أن المعارضة في الفرع لا تقبل، ذهب إلى ذلك بعض العلماء، وذلك لأن حق المعترض هدم ما بناه المستدل، وذكر المعارضة بناء فلا يليق بحاله.
2- **المذهب الثاني**: أن المعارضة في الفرع تقبل، ذهب إلى ذلك أكثر العلماء، وذلك لأن المعارضة في الفرع وإن لم تكن في حد ذاتها هدما، لكن يلزم منها هدم ما بناه المستدل بمعارضة دليل المعترض دليل المستدل، ولا يمكن منع المعترض من سلوك طريق الهدم، وأيضا: فإن المستدل هنا يعتبر متحكما عند ورودها والتحكم باطل بالإجماع.

السؤال العاشر: عدم التأثير

وهو أن يذكر المستدل وصفا أو أكثر تستغني عنه العلة في ثبوت حكم أصل القياس، فيكون ذكر ذلك الوصف حشوا لا فائدة فيه.

وعدم التأثير إما أن يكون لعدم توقف ثبوت الحكم على المذكور في الدليل، وإما لطردية الوصف فيه، فينقسم عدم التأثير إلى قسمين هما:

1- عدم التأثير في الأصل، ومثاله: أن المستدل لو قال في بيع الغائب: "مبيع لم يره المشتري، فلا يصح بيعه، كما لا يصح بيع الطير في الهواء" لكان ذكره "عدم الرؤية" لا أثر له في الأصل وهو "بيع الطير" لأن بيع الطير في الهواء لا يصح وإن كان الطير مرئيا، وإذا كان عدم الرؤية لا تأثير له في هذا الأصل عُلم من ذلك بأن العلة فيه ليست ما ذكره المستدل وهو "عدم الرؤية" وإنما العلة فيه هي "عدم القدرة على التسليم".
2- عدم التأثير في الوصف، ومثاله: أن المستدل لو قال: "صلاة الصبح لا يجوز قصرها، فلا يجوز تقديمها على الوقت كالمغرب" لكان ما ذكره هنا وصفا طرديا لا تأثير له، وذلك لأن ما عدا الفجر والمغرب من الصلوات يجوز قصرها، ومع ذلك لا يجوز تقديمها على أوقاتها.

تنبيه: الوصف الذي ذكره المستدل في الدليل إنما يكون عديم التأثير إذا لم يفد فائدة أصلا، أما إذا كان فيه فائدة كدفع النقض بأن يشير إلى أن الفرع خال ما يمنع ثبوت الحكم فيه، أو اشتمال الفرع على شرط للحكم فلا يكون عديم التأثير.

مثاله: أن يقول المستدل في مسألة تبييت النية في رمضان: "صوم مفروض، فافتقر إلى التبييت قياسا على القضاء" فإن كونه مفروضا يتحقق به شرط اعتبار النية في الفرع، وهو صوم رمضان، وأنه خال مما يمنع ثبوت تبييت النية فيه، ويندفع به النقض بالنفل، إذ لو قال: "صوم فافتقر إلى التبييت" لانتقض بالنفل، لأنه صوم ولكنه لا يفتقر إلى تبييت النية.

السؤال الحادي عشر: التركيب

والتركيب هو القياس المركب من المذهبين، مذهب المستدل ومذهب المعترض، وذلك بأن يحصل بينهما اتفاق على حكم الأصل ولكن يختلفان في علته، فإذا أَلْحَقَ أحدهما بذلك الأصل فرعا بغير علة الآخر انتظم القياس بناء على تركيب حكم الأصل من علتين.

مثاله: أن يقول المستدل في المرأة البالغة: أنثى فلا تزوج نفسها بغير ولي كابنة خمس عشرة سنة. فيقول المعترض: أمنع تزويج بنت خمس عشرة سنة لصغرها وليس لأنوثتها.

ففي هذا المثال اختلفت العلة في الأصل، وإنما اتفقت صحة القياس لاجتماع علة المستدل والمعترض فيه، فتركب منهما.

خلاف العلماء في صحة التمسك بالقياس المركب

1- **المذهب الأول:** لا يصح التمسك بالقياس المركب، واستدلوا بقولهم: إن هذا القياس يستلزم انتقال الخصمين معا إلى مسألة أخرى غير المسألة المتنازع فيها. فلو رجعنا إلى المثال السابق فإنا نجد أن الاستدلال إنما وقع على أن البالغة تستقل بتزويج نفسها، ولكن قياسه على ابنة خمس عشرة سنة أدى إلى النزاع في مسألة أخرى، وهي: هل العلة في المنع فيها كونها أنثى أو كونها صغيرة؟ وهذا مبني على أن خمس عشرة سنة هل هي سن البلوغ أو لا؟.

2- **المذهب الثاني:** يصح التمسك بالقياس المركب، واستدل أصحاب هذا المذهب بقولهم: إن حاصل سؤال التركيب يرجع إلى النزاع في الأصل، حيث إن النزاع في علته كالنزاع في حكمه. ويجوز القياس على أصل مختلف فيه، فإذا منع المعترض ذلك القياس، فإن المستدل والقائس يثبته بطريقه على حسب أصوله التي يتمسك بها، وحينئذ يصح قياسه.

فكذلك هنا: فيصح قياس البالغة على بنت خمس عشرة سنة بجامع بينهما وهي: كون كل واحدة منهما أنثى.

وأما مأخذ خصمه فيبطل، وهو أنه علل على ما ذهب إليه بالصغر، فهنا قد ثبت هذا القياس، وإذا ثبت التمسك بالقياس المركب صح التركيب عليه، ولزم المستدل الجواب عنه.

السؤال الثاني عشر: القول بالموجَب

والمراد: أن القول بالموجب هو تسليم المعترض بمقتضى دليل المستدل مع دعوى بقاء الخلاف في أمر آخر.

ومثال ذلك: أن يقول المستدل فيمن أتى حدا خارج الحرم، ثم لجأ إلى الحرم: يستوفى منه الحد لأنه وجد سبب جواز الاستيفاء منه فكان جائزا. فيقول المعترض: أنا قائل بموجَب دليلك، وأن استيفاء الحد جائز، وإنما أنازع في جواز هتك حرمة الحرم، وليس في دليلك ما يقتضي جوازه. فهنا قد سلم المعترض للمستدل مقتضى دليله وهو "جواز استيفاء الحد" ولكنه ادعى بقاء الخلاف في شيء آخر وهو "هتك حرمة الحرم".

والقول بالموجب يرد على موضعين:

الأول: أن ينصب الدليل فيما يعتقده مأخذا للخصم

مثاله: أن المستدل لو قال في "وجوب القصاص بالقتل بالمثقل" التفاوت في الوسيلة –وهي الآلة– لا يمنع وجوب القصاص كالتفاوت في المتوسل إليه –وهو القتل– فإنه لو ذبحه أو ضرب عنقه أو طعنه برمح أو رماه بسهم أو غير ذلك من صور القتل لم يمنع القصاص، فكذلك إذا كان التفاوت في الآلة فإنه لا يمنع القصاص محددة كانت أو مثقلة.

فهو إنما قال ذلك بقصد التعرض إلى إبطال مأخذ المعترض الذي يرى أن التفاوت في الآلة يمنع القصاص، لأن المثقل لما تقاصر تأثيره عن المحدد أورث ذلك شبهة، والقصاص حد يدرأ بالشبهة.

وحينئذ يقول المعترض مدافعا عن مذهبه: سلمت أن التفاوت في الآلة لا يمنع القصاص، لكن لا يلزم من عدم المانع للقصاص ثبوته، بل إنما يلزم ثبوته من وجود مقتضيه وهو السبب الصالح لإثباته والنزاع فيه، ولهذا يجب القصاص عندي بالقتل بالسيف أو السكين ونحوهما من الآلات الحادة مع تفاوتها، لكن لما كانت صالحة للإزهاق بالسريان في البدن أوجبت القصاص بها دون المثقل.

طريق المستدل في دفعه

يمكن للمستدل أن يجيب عن سؤال القول بالموجب في موضعه الأول بعدة طرق:

1- الطريق الأول: أن يبين المستدل لزوم حكم محل النزاع بوجود مقتضيه مما ذكره في دليله إن أمكنه بيانه، كأن يقول المستدل في المثال السابق: إذا سلمت بأن تفاوت الآلة لا يمنع القصاص، فالقتل المزهق للنفس هو المقتضي للقصاص، وهذا المقتضي موجود في الآلتين معا، فإن القتل المزهق للنفس كما يحصل بالآلة المحددة فهو كذلك يحصل بالآلة المثقلة.

2- الطريق الثاني: أن يبين المستدل أن الخلاف إنما هو فيما يعرض له في الدليل إما بإقراره وإما باعتراف من المعترض بذلك، مثل أن يقول المستدل: الدَّيْن لا يمنع وجوب الزكاة، فيقول المعترض: أنا أسلم أن الدين لا يمنع الزكاة، لكن لم قلت: إن الزكاة تثبت؟ فيقول المستدل: هذا القول بالموجب لا يسمع، لأن محل النزاع في هذه المسألة مشهور، وهو: أن الزكاة هل تجب مع الدين؟ ومع الشهرة لا يقبل العدول عن المشهور.

الخلاف في تكليف المعترض ذكر مستند القول بالموجب

1- **المذهب الأول**: أن المعترض إذا توجه إلى المستدل بالقول بالموجب لزمه أن يذكر مستنده في ذلك، وهو مذهب أكثر الأصوليين، واستدلوا بقولهم: لو لم يجب على المعترض إبداء مستند القول بالموجب لأتى به على سبيل الاستنكار والعناد بهدف إفحام المستدل، وقد لا يكون محقا في نفس الأمر، فيفضي ذلك إلى تضييع فائدة المناظرة.

2- **المذهب الثاني**: أنه لا يلزمه إبداء مستند ذلك، واستدلوا بقولهم: أن المعترض إذا سلم للمستدل مقتضى دليله، وعرف عدم لزوم الحكم منه، وادعى بقاء الخلاف بينه وبينه في أمر آخر، فإنه يكون بذلك قد حقق المراد من القول بالموجب، فلا يكلف بإبداء مستنده.

الثاني: أن يتعرض لحكم يمكن المعترض تسليمه مع بقاء الخلاف

والمراد: أن يأتي المستدل بحكم لا يمانع المعترض من تسليمه، لكن ليس على الوجه الذي رآه المستدل، بل على وجه آخر يجعل الخلاف بينهما باقيا على حاله.

مثاله: أن يقول المستدل: تجب الزكاة في الخيل، وعلل ذلك بقوله: إنه حيوان تجوز المسابقة عليه فتجب فيه الزكاة قياسا على الإبل. فيقول المعترض: أنا أقول بموجب الدليل، ومن هنا وجبت فيه زكاة التجارة، لكن النزاع ليس في التجارة، إنما في زكاة عينه، ودليلك أيها المستدل إنما يقتضي وجوب أصل الزكاة، ولا يلزم أن إثبات المطلق إثبات جميع أنواعه.

طريق المستدل في دفعه

أن يقول المستدل للمعترض: النزاع بيننا إنما كان في زكاة العين، والدليل على ذلك تعريف الزكاة بالألف واللام، إذ تعريفها بالألف واللام ينصرف إلى محل النزاع المعهود وهو زكاة العين، وأنت قد عدلت عن هذا المعهود إلى زكاة القيمة، وهذا العدول منك لا يقبل لأنه يقتضي ترك المدلول إلى غيره وذلك لا يصح.

تنبيه: يعد المعترض منقطعا إلى أورد القول بالموجب على وجه يغير كلام المستدل عن ظاهره، إذ بهذا التغيير يكون وجود ذلك القول كعدمه، ولو عدم القول بالموجب لانقطع، فكذلك إذا أتى به في حكم المعدوم، فإن المعترض إذا غير كلام المستدل أصبح كالمناظر نفسه، فيكون منقطعا.

مثال ذلك: إذا قال المستدل في "الخل": "مائع لا يرفع الحدث، فلا يزيل النجاسة كالمرق" فقال له المعترض: وأنا قائل به فإن الخل النجس عندي لا يزيل النجاسة ولا يرفع الحدث، فإنه بإضافة وصف النجس إلى الخل يكون قد غير كلام المستدل عن ظاهره، إذ ظاهر إطلاق المستدل يدل على إرادة الخل الطاهر وليس الخل النجس، فكأنه بتلك الزيادة مهد لنفسه طريق المناظرة، وحينئذ يكون مناظرا لنفسه بنفسه وذلك لا يصح.

باب: الاجتهاد

الاجتهاد في اللغة

الاجتهاد إما أن يكون مشتقا لغة من "الجَهد" وهو المشقة، وإما أن يكون مشتقا من "الجُهد" وهو الوسع والطاقة.

يقال اجتهد: أي بذل وسعه وطاقته في طلبه ليبلغ مجهوده، ويصل إلى نهايته سواء كان هذا الأمر من الأمور الحسية أو المعنوية، ولهذا يقال: "اجتهد في حمل الرحى" ولا يقال: "اجتهد في حمل خردلة".

الاجتهاد في الاصطلاح

هو بذل المجتهد ما في وسعه في طلب العلم بأحكام الشرع.

وهذا التعريف الذي ذكره المؤلف، وهو تعريف الغزالي، وقريب من تعريف الآمدي.

أقسام الاجتهاد من حيث التمام والنقصان

1- القسم الأول: الاجتهاد التام: وهو أن يبذل الوسع في الطلب إلى أن يحس من نفسه بالعجز عن مزيد طلب. فإذا بلغ هذه الغاية كان اجتهاده تاما، ومن ثم يكون صحيحا، ويستحق عليه الثواب مطلقا أصاب فيه أو أخطأ، لكونه قد أدى ما كلف به على وجهه من غير تقصير أو تفريط.

2- القسم الثاني: الاجتهاد الناقص: وحقيقته أن يبذل المجتهد في الطلب وسعا لا يستفرغ طاقته فيه، وهذا الاجتهاد سبب للوقوع في المأثم، لتقصير المجتهد في أداء ما كلف به من واجب استيعاب البحث وإيفائه حقه من استكمال النظر، حيث لم يعطه الوسع كله، بل أعطاه بعضه، والبعض الآخر تقاصرت نفسه عن بذله، وتقاعست همته عن الوصول إلى نهايته.

1- الشرط الأول: إحاطة العالم بالطرق التي تدرك منها الأحكام ويتوصل بها إليها من الأدلة المتفق عليها وهي: الكتاب والسنة والإجماع واستصحاب الحال والقياس، وكذلك الأدلة المختلف عليها كشرع من قبلنا، وقول الصحابي، والاستحسان، والعرف، وسد الذرائع، وغيرها.

2- الشرط الثاني: أن يكون العالم محيطا بما يعتبر في الحكم في الجملة، وذلك بمعرفة دلالات الألفاظ مطابقة والتزاما وتضمنا وإشارة واقتضاء ومعرفة حروف المعاني ومعرفة علام يراد بالأمر المطلق والنهي المطلق، ونحو ذلك مما يستثمر من نصوص الكتاب والسنة.

3- الشرط الثالث: أن يكون عالما بكيفية ترتيب الأدلة الشرعية، من جهة ما يجب تقديمه منها وما يجب تأخيره، فلا يقدم ما الأصل فيه التأخير، ولا يؤخر ما الأصل فيه التقديم، فإن الإخلال بالترتيب قد يجعل الحكم فاسد الاعتبار كمن قدم القياس على نص الكتاب أو السنة أو قدمه على إجماع الأمة.

هل تشترط العدالة لحيازة منصب الاجتهاد؟

العدالة هي هيئة راسخة في النفس، تحمل على ملازمة التقوى والمروءة جميعا، وضابطها: فعل الأوامر واجتناب الكبائر.

وقد اختلف العلماء في اشتراط العدالة في المجتهد، ورجح المؤلف رحمه الله عدم اشتراط العدالة في العالم لحيازة منصب الاجتهاد، بل إنه يجوز على ذلك المنصب ولو لم يكن عدلا في نفسه إذا توافرت فيه الشروط المعتبرة لنيل درجة الاجتهاد، وإنما هي شرط لقبول قوله بالنسبة لغيره، فما توصل إليه من حكم بطريق الاجتهاد لا يكون محل القبول عند الآخرين، وذلك لفقده شرط القبول وهو كونه غير عدل.

ما يشترط في معرفة الكتاب والسنة

الواجب على المجتهد أن يكون عالما بآيات الأحكام في كتاب الله تعالى، فحفظ آيات الأحكام ليس شرطا في حق المجتهد، وإنما الشرط أن يكون عالما بتلك الآيات وبمواقعها في سور القرآن الكريم، حتى إذا احتاج إليها فلا يتعثر في البحث عنها.

ولا بد في المجتهد من أن يكون عالما بأحاديث الأحكام وبمواقعها في سنة النبي ﷺ، حتى لا يتعذر حصوله عليها في وقت الحاجة إليها، وهذه الأحاديث كثيرة ومتفرقة في دواوين السنة المتعددة، ورغم ذلك فهي محصورة بإمكان المجتهد الإلمام بها والاطلاع عليها.

كما أنه يشترط في العالم لبلوغ درجة الاجتهاد أن يكون عالما بالناسخ والمنسوخ في كتاب الله تعالى، وفي سنة النبي ﷺ، من أجل أن يكون ذلك عاصما له -بعد عصمة الله تعالى- من أن يعتمد في اجتهاده على نص منسوخ من حيث لا يشعر، فيفضي به هذا الاجتهاد إلى أن يعبِّد الأمة بحكم ذلك النص الذي أبطله الشارع. وليس معنى هذا الاشتراط أن يكون مستحضرا في ذهنه جميع المنسوخات دفعة واحدة بحيث لا يغادره شيء منها في أية لحظة من اللحظات، بل معناه أن يتحقق وقت الاجتهاد بأن النص الذي يستدل به على مسألة النظر ليس منسوخا، بل هو محكم حتى يستقيم له الاستدلال به.

ومن شروط المجتهد أن يميز في السنة بين الحديث الصحيح والحديث الضعيف، إذ لو لم يكن لديه تمييز في ذلك فلربما رتب الحكم الاجتهادي بناء على حديث ضعيف لا تنهض به حجة. وله في تمييز الأحاديث الصحيحة من الضعيفة في السنة المطهرة طريقين:

أ- أن يكون التمييز بمباشرة المجتهد نفسه، وذلك بالنظر في أحوال الرواة والأسانيد إن كان من أهل الاختصاص في علم الحديث.

ب- أن يكون التمييز بالوساطة، وذلك برجوع المجتهد إلى كتب الصحاح التي عنيت بجمع الأحاديث الصحيحة كصحيحي الإمامين البخاري ومسلم وغيرهما.

وأما الإجماع فيحتاج المجتهد أن يكون عالما بالمواضع التي يوجد فيها الإجماع، وذلك لأنه لو لم يعلم بمواضع الإجماع فربما اجتهد بناء على ما سنح له رأيه فيأتي الحكم مصادما للإجماع، فيكون حكما فاسد الاعتبار لا يصح التعبد به.

ويكفي في حق المجتهد أن يدقق النظر وأن يستقصي البحث في المسألة التي عرضت عليه للاجتهاد فيها، ليصل إلى قطع بأنها ليست من مسائل الإجماع، وليست من مسائل الخلاف. وذلك أن المسألة إذا كانت مجمعا عليها وجب على المجتهد الوقوف فيها عند حدود هذا الإجماع من غير تجاوز، لكون الإجماع حجة قاطعة يجب التزامها لا مصادرتها.

وإذا كانت من مسائل الخلاف وقد انقرض العصر باستقرار ذلك الخلاف فيها، فحينئذ لا يجوز له أن يتجاوز هذا الخلاف ليأتي برأي جديد في المسألة، بل عليه أن يتخير من أقوال المختلفين ما يغلب على ظنه أنه الأقرب إلى الصواب.

ما يشترط أيضا

لا بد للمجتهد أن يعلم استصحاب الحال بأنواعه الأربعة المذكورة سابقا.

ويحتاج إلى معرفة أقسام الأدلة وأشكالها وشروطها.

ومعرفة شيء من النحو واللغة، يتيسر به فهم خطاب العرب، وهو ما يميز بين صريح الكلام وظاهره ومجمله وحقيقته ومجازه وعامه وخاصه ومحكمه ومتشابهه ومطلقه ومقيده ونصه وفحواه ولحنه ومفهومه، ولا يلزم من ذلك إلا القدر الذي يتعلق به الكتاب والسنة، ويستولي به على مواقع الخطاب، ودرك دقائق المقاصد فيه.

ولا يشترط في المجتهد أن يعرف تفاريع الفقه التي يُعنى بتحقيقها الفقهاء، لأنها من المسائل التي أحدثها المجتهدون بعد حيازتهم منصب الاجتهاد، فلو اشترطت معرفتها في حيازة منصب الاجتهاد للزم من ذلك حصول المشروط قبل تحقق شرطه، وهذا أمر لا يستقيم.

ومعناه: أن المجتهد يجتهد في استنباط بعض الأحكام دون بعض، وقد اختلف في هذا على مذهبين:

1- **المذهب الأول:** أنه يجوز تجزؤ الاجتهاد، فلا يشترط لحيازة منصب الاجتهاد في مسألة بلوغ رتبة الاجتهاد في جميع المسائل، بل إن الفقيه إذا استقصى البحث في مسألة واحدة وأحاط بأدلتها وعرف كيفية النظر فيها من جهة وجود المقتضي وانتفاء المانع صح أن يقال بأنه مجتهد فيها وإن لم تكن لديه معرفة بغيرها من المسائل التي لا علاقة لها به، وهذا هو مذهب جمهور الأصوليين.

مثاله: إذا نظر العالم في "مسألة المشرَّكة" وعرف أدلتها وكان لديه علم بالفرائض كان مجتهدا فيها وإن غاب عنه العلم بأحكام غيرها مما لا صلة له بها، أو جهل الأخبار الواردة في تحريم "المسكر" وتحريم "النكاح بلا ولي" لأن تلك الأخبار لا تتعلق بمسألة المشركة في الفرائض فلا يضره جهله بها في ثبوت كونه مجتهدا.

كما لا يضر اجتهاده فيها قصور علمه في النحو الذي يعرف به المراد بحرف "الباء" في قول الله تعالى: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ﴾ هل هي زائدة أو هي للإلصاق أو هي للتبعيض، إذ لا علاقة لهذه المسألة بمسألة المشرَّكة.

والدليل على أنه لا يشترط في المجتهد أن يكون مستحضرا في ذهنه جميع مسائل الاجتهاد، ولكن يكفي في وصف العالم بأنه مجتهد أن تكون لديه القدرة التي تؤهله للنظر في المسألة التي يريد معرفة الحكم الشرعي فيها، أنَّ الصحابة الكرام ﷺ قد بلغ بعضهم درجة الاجتهاد، ومع ذلك فقد كانوا يتوقفون في مسائل كثيرة، و لم يخرجهم توقفهم فيها عن وصفهم بأنهم مجتهدون، وكذلك من جاء بعدهم من التابعين لهم بإحسان قد بلغ بعضهم درجة الاجتهاد، وكانوا يتوقفون في مسائل تعرض عليهم، و لم يخرجهم ذلك عن كونهم مجتهدين، وكذلك الحال بالنسبة لأئمة المذاهب الأربعة قد بلغوا درجة الاجتهاد، ومع ذلك نقل عنهم التوقف في مسائل كثيرة، و لم يقل

أحد بنفي وصف الاجتهاد في حقهم، وقد سئل الإمام مالك عن أربعين مسألة فقال في ست وثلاثين: لا أدري.

2- **المذهب الثاني**: لا يجوز تجزئة الاجتهاد، ذهب إلى ذلك بعض العلماء منهم الفناري وملا خسرو من الحنفية، والشوكاني.

حكم التعبد بالاجتهاد في زمن النبي ﷺ

منشأ الخلاف في هذه المسألة من حيث الجواز وعدمه هو كون النبي ﷺ موجودا في عصر المجتهدين، فهل الأصل رجوعهم إليه باعتباره المشرع، أو الأصل أن يمارسوا الاجتهاد كما لو لم يكونوا موجودين في عصره ﷺ؟ اختلف العلماء في هذا على مذهبين:

1- لا يجوز الاجتهاد في زمان النبي ﷺ، وهو مذهب بعض المعتزلة ومنهم أبو علي وأبو هاشم الجبائيان، واستدلوا بقولهم: إن الصحابة ﷺ يمكنهم معرفة الحكم عن طريق الوحي الصريح فيرجعون إلى النبي ﷺ، وكل من كان قادرا على العلم لا يجوز له الاعتماد على الظن الحاصل بالاجتهاد. كما أن الصحابة كانوا يرجعون إلى النبي ﷺ فيسألونه عن حكم وقائع حدثت لهم، ولو كان الاجتهاد في زمانه ﷺ جائزا لاجتهدوا واستنبطوا أحكامها بأنفسهم، ولما رجعوا إليه، فرجوعهم يدل على أن الرجوع واجب والاجتهاد حرام.

2- يجوز الاجتهاد في زمان النبي ﷺ، ذهب إلى ذلك جمهور العلماء، لكنهم اختلفوا فيما بينهم على أقوال منها:

القول الأول: يجوز الاجتهاد في زمان النبي ﷺ للغائب مطلقا، وللحاضر بإذن، وهذا القول هو ما ذهب إليه أبو الخطاب واختاره الموفق ابن قدامة.

القول الثاني: يجوز الاجتهاد في زمن النبي ﷺ للغائب مطلقا، ولا يجوز للحاضر مطلقا، وهذا القول ذهب إليه ابن حامد الحنبلي.

القول الثالث: يجوز الاجتهاد في زمن النبي ﷺ مطلقا للغائب والحاضر من غير اشتراط الإذن، وهذا القول ذهب إليه أكثر الشافعية.

وأدلة أصحاب المذهب الثاني القائلين بجواز التعبد بالاجتهاد في زمان النبي ﷺ، هي:

أ- قصة معاذ ﷺ حين قال: (أجتهد رأيي)، فصوبه النبي ﷺ، فهذا يدل على جواز التعبد بالاجتهاد في زمن النبي ﷺ، إذ لو لم يكن جائزا لما أقر النبي ﷺ معاذا ﷺ على ذكر العمل به في عصره.

ب- أن النبي ﷺ قال لعمرو بن العاص ﷺ: (احكم) في بعض القضايا، فقال: أجتهد وأنت حاضر؟، فقال: (نعم، إن أصبت فلك أجران، وإن أخطأت فلك أجر).

ت- أن النبي ﷺ قال لعقبة بن عامر ولرجل من الصحابة: (اجتهدا، فإن أصبتما فلكما عشر حسنات، وإن أخطأتما فلكما حسنة).

ث- تفويض النبي ﷺ إلى الصحابي الجليل سعد بن معاذ ﷺ في الحكم في يهود بني قريظة، فحكم فيهم بأن تقتل مقاتلتهم وتسبى ذريتهم، فصوبه النبي ﷺ في هذا الحكم بقوله: (قضيت بحكم الله).

ج- أن التعبد بالاجتهاد في زمن النبي ﷺ ليس فيه استحالة في ذاته ولا يفضي إلى محال ولا إلى مفسدة، أما كونه لا استحالة فيه لذاته فلأن الصحابة ﷺ أوقعوه في زمن النبي ﷺ بالفعل، والمستحيل لذاته لا يمكن إيقاعه. وأما كونه لا يفضي إلى محال فالدليل على ذلك تطبيق حكم الصحابي سعد بن معاذ الذي توصل إليه باجتهاده على يهود بني قريظة حين نقضوا العهد، ولو كان مقتضى الاجتهاد يفضي إلى المحال لما أمكن تطبيق هذا الحكم في حقهم.

وأما كونه لا يفضي إلى مفسدة، فلأن العمل بالاجتهاد فيه توسعة على الأمة وإخراج لهم من الحرج، وفيه الأجر العظيم للمجتهد، وهذا يحقق مصلحة ولا يجلب مفسدة.

ح- أن تعبيد الأمة بالاجتهاد فيه مصلحة لأهل الاجتهاد أنفسهم بتعريضهم لمنازل الثواب، وفيه مصلحة للأمة بتوسعة مجاري الأحكام، إذ لو نص الشارع على حكم المسألة لكانوا ملزمين بمقتضى ذلك النص وربما وقعوا

في حرج منه، بخلاف ما لو كان الحكم اجتهاديا وتعددت الآراء ففي هذا التعدد فسحة لاختيار المناسب منها لحال الإنسان.

خ- أن الصحابة كان بعضهم يروي عن البعض الآخر مع إمكان مراجعة النبي ﷺ واستغنائهم بتلك المراجعة عن رواية بعضهم عن بعض.

اجتهاد النبي ﷺ فيما لا نص فيه

1- **المذهب الأول:** الجواز، وهو قول جمهور الفقهاء والأصوليين والمحدثين، والحنفية يوافقون الجمهور على ذلك إلا أن جمهورهم قد فصَّلوا وقالوا: إن النبي ﷺ مأمور بانتظار الوحي، فإذا لم يترل الوحي، وخيف فوات الحادثة فله الاجتهاد، واستدل القائلون بالجواز على أدلة منها:

أ- أن التعبد بالاجتهاد في حق النبي ﷺ فيما لا نص فيه ليس بمحال في ذاته، ولا يفضي إلى محال ولا مفسدة، وكل ما كان كذلك كان جائزا عقلا.

ب- أنه سبق لنا في باب الأمر أن النبي ﷺ يشارك أمته فيما لم يرد فيه تخصيص له أو تخصيص لهم، والاجتهاد قد أمرت أمته به لإيجاد أحكام شرعية للحوادث المتجددة، لكي تكون الشريعة صالحة لكل زمان ومكان، فهو ﷺ يشارك أمته في الاجتهاد، إذن يجوز له الاجتهاد مثل غيره، وليس في العقل ما يحيله في حقه، ويصححه في حقنا، ولهذا أوجب علينا وعليه العمل على اجتهادنا في مضار الدنيا ومنافعها.

2- **المذهب الثاني:** عدم الجواز، ذهب إلى ذلك أبو علي وابنه أبو هاشم من المعتزلة، وهو ظاهر اختيار ابن حزم، ونسب إلى بعض الشافعية، وحكي عن أبي منصور من الحنفية، واستدلوا على عدم الجواز بأدلة من أهمها:

أ- أن الرسول ﷺ قادر على معرفة الحكم بالوحي الذي يفيد له العلم قطعا وصريحا، وكل من كان قادرا على العلم القطعي لا يجوز له العمل بالظن.

ب- ولأن قول النبي ﷺ نص قاطع لا وجه لاحتمال وقوع الخطأ فيه، وما يقوله عن اجتهاد هو ظن، وذلك الظن محل لاحتمال وقوع الخطأ، فحصل التضاد بين ما يصدر منه عن وحي، وما يصدر منه عن اجتهاد، فلا يجوز العدول عما لا وجه للخطأ فيه لكونه قطعا، إلى ما يحتمل وقوع الخطأ لكونه ظنا.

◆ جواب الجمهور عن أدلة المذهب الثاني

1- أجابوا عن الدليل الأول بقولهم: سلمنا لكم بأن النبي ﷺ قادر على الاستكشاف، وهو أن يسأل ربه تبارك وتعالى بأن يترل عليه حكم المسألة التي سئل عنها، ولكن إذا استكشف فكلفه الله تعالى بأن يجتهد رأيه في تلك المسألة وفوض إليه أمر النظر فيها، فهل له أن ينازع الله تعالى في ذلك؟ ليس له المنازعة بل عليه السمع والطاعة. وحكم الله تعالى على نبيه ﷺ بالاجتهاد إن لم يكن واجبا فأقل أحواله أن يكون جائزا، وهذا دليل على جواز الاجتهاد في حقه عليه الصلاة والسلام.

2- وأجابوا عن الدليل الثاني بقولهم: إذا قال الله تعالى لنبيه محمد ﷺ "اجتهد وظنك في مسألة الاجتهاد هو علامة الحكم" أي إذا ظننت بأن حكم المسألة كذا فهذا الظن هو علامة الحكم فيها، فإن النبي ﷺ إذا وجد في نفسه ذلك الظن علم يقينا بأنه هو الحكم الشرعي في تلك المسألة، والعلم اليقيني بالحكم صواب لا وجه للخطأ فيه.

الخلاف في وقوع الاجتهاد من النبي ﷺ

اختلف أصحاب المذهب الأول -وهم الجمهور- القائلون بجواز الاجتهاد للنبي ﷺ في الوقوع على مذهبين:

1- **المذهب الأول**: أن الاجتهاد وقع من النبي ﷺ، ذهب إلى ذلك كثير من الحنابلة ومنهم أبو الخطاب وابن قدامة، واختاره كثير من الشافعية ومنهم الرازي والآمدي، واختاره كثير من المالكية ومنهم ابن الحاجب، وهو رأي بعض الحنفية، وأدلتهم على هذا.

أ- قول الله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَـٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ ۝٢﴾، فالاعتبار رد الشيء إلى نظيره بضرب من ضروب الشبه، وهذا الرد لا يكون إلا بالممارسة العملية للاجتهاد، والأمر بالاعتبار في هذه الآية الكريمة أمر عام، فيدخل النبي ﷺ في عمومه من باب أولى لأنه إمام أولي الأبصار.

ب- أن الله تعالى عاتب نبيه محمدا ﷺ في أسرى بدر في قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسۡرَىٰ حَتَّىٰ يُثۡخِنَ فِي ٱلۡأَرۡضِۚ تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنۡيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلۡأٓخِرَةَۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٞ ۝٦٧ لَّوۡلَا كِتَٰبٞ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمۡ فِيمَآ أَخَذۡتُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ ۝٦٨﴾ وهذا يدل على أنه حكم فيهم باجتهاده، إذ لو حكم فيهم بالنص لما عوتب عليه الصلاة والسلام.

ت- أن النبي ﷺ حين قال في مكة: (لا يختلى خلاها) كان ذلك نفيا عاما لا يخرج منه شيء، فلما قال العباس رضي الله عنه: "إلا الإذخر لصاغتنا وقبورنا"، قال النبي ﷺ: (إلا الإذخر)، فخرج "الإذخر" من عموم النفي باستثناء النبي له، وكان هذا الاستثناء بطريق الاجتهاد.

ث- أن النبي ﷺ خطب الناس بقوله: (أيها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا) فسأله رجل فقال: "أكل عام يا رسول الله؟" فقال: (فلو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم)، وهذا الجواب اجتهاد منه ﷺ.

ج- أن النبي ﷺ في غزوة بدر عسكر في موضع معين، فتقدم إليه الصحابي الجليل الحباب بن المذر رضي الله عنه فقال له: "يا رسول الله أبوحي فعلت أو برأي" فقال النبي ﷺ: (برأي يا حباب) فقال الحباب: "فإن الرأي أن تجعل الماء خلفك فإن لجأت لجأت إليه" فقبل النبي ﷺ ذلك منه.

ح- أنه لما أراد النبي ﷺ صلح الأحزاب على شطر نخل المدينة، وكتب بعض الكتاب بذلك، جاء سعد بن معاذ وسعد بن عبادة، فقالا مثل مقالة الحباب، قال: (بل هو رأي رأيته لكم) فقالا: "ليس ذاك برأي"، فرجع إلى قولهما ونقض رأيه.

خ- أن النبيين الكريمين داود وسليمان عليهما السلام حكما بالاجتهاد، والدليل على ذلك قوله الله تعالى: ﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيۡمَٰنَ إِذۡ يَحۡكُمَانِ فِي ٱلۡحَرۡثِ إِذۡ نَفَشَتۡ فِيهِ

غَنَمُ ٱلْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَٰهِدِينَ ﴿٧٨﴾ فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَۚ﴾ ولو حكما بالنص لم يخص تعالى سليمان عليه السلام بالتفهيم، بل لكان التفهيم عاما فيهما، إذا كل منهما صادر عن نص إلهي، فدل تخصيص سليمان بالتفهيم دون داود بأنهما قد حكما في الحرث بالاجتهاد. ولو لم يكن الحكم بالاجتهاد جائزا لما أثنى الله تعالى عليهما بقوله: ﴿وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًاۚ﴾ وحيث وقع الاجتهاد بالفعل من النبيين الكريمين داود وسليمان عليهما السلام، فسبيل نبينا محمد ﷺ سبيلهما، لأن الله تعالى أمره بالاقتداء بالنبيين قبله ومنهم داود وسليمان.

2- **المذهب الثاني**: أن الاجتهاد لم يقع من النبي ﷺ، وهو مذهب بعض الحنابلة وبعض الشافعية وكثير من المتكلمين، وأدلتهم على هذا:

أ- قول الله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ﴿٣﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴿٤﴾﴾، فهذه الآية بينت أن كل ما ينطق به النبي ﷺ وحي، وإذا كان الأمر كذلك فلا يبقى للاجتهاد مجال، ولكان الاجتهاد في حقه نطقا عن الهوى المنفي عنه بالآية الكريمة.

ب- أن النبي ﷺ لو كان مأمورا بالاجتهاد وأنه متعبد به، لأجاب عن كل واقعة سئل عنها، ولما انتظر الوحي، لأن الاجتهاد هو الوسيلة لمعرفة الحكم فيما لا قاطع فيه، لكنه توقف في اللعان والظهار وانتظر الوحي.

ت- لو كان النبي ﷺ مأمورا بالاجتهاد لنقلت لنا ممارسته له في الواقع العملي بطريق الاستفاضة، لكون الدواعي متوافرة على هذا النقل، وحيث لم يستفض نقل ذلك دل على أنه عليه الصلاة والسلام لم يمارس الاجتهاد ممارسة عملية.

ث- لو اجتهد النبي ﷺ فتبين له خطأه واجتهاده فإنه سيرجع عنه إلى ما تبين له وجه الصواب فيه، وحينئذ يكون عليه الصلاة والسلام عرضة للاتهام بأنه يغير الأحكام من تلقاء نفسه.

◆ جواب أصحاب المذهب الأول عن أدلة المذهب الثاني

1- الجواب عن الدليل الأول: المقصود من الهوى هو إصدار الأحكام بناء على المزاج والتشهي، والنبي ﷺ في إصداره للحكم بطريق الاجتهاد لا يصدره عن هوى ومزاج، بل عن نظر في الأدلة ومقدماتها، وذلك ليس من الهوى في شيء، ثم إن اجتهاد النبي ﷺ لا يخرج في مجمله عن الوحي، بل هو مسدد بالوحي، فإن كان اجتهاده صائبا أقر عليه، وإن كان خاطئا نبه على وجه الخطأ وبين له وجه الصواب.

2- الجواب عن الدليل الثاني: نسلم لكم بأن النبي ﷺ كان يتوقف في بعض المسائل انتظارا للوحي، إلا أنا لا نسلم بأن هذا التوقف دليل على عدم وقوع الاجتهاد منه عليه الصلاة والسلام وذلك لأمرين:

الأول: أن ما ذكرتموه معارض بمثله، حيث ثبت عنه ﷺ ممارسة الاجتهاد في مسائل عدة، وقد ذكرنا طرفا منها.

الثاني: أن توقفه عليه الصلاة والسلام في بعض المسائل انتظارا للوحي يحتمل أحد شيئين: أحدهما أنه اجتهد بالفعل و لم يصل إلى حكم في المسألة، وثانيهما: أن المسألة التي سئل عنها فتوقف فيها ليست من مسائل الاجتهاد، فأوكل حكمها إلى الله ﷻ.

3- الجواب عن الدليل الثالث: لا نسلم لكم عدم الاستفاضة النقلية، بل إن ثبوت الاجتهاد من النبي ﷺ قد نقل نقلا مستفيضا ومتواترا في كتاب الله تعالى، بدليل آية العتاب، كعتاب الله تعالى لنبيه ﷺ في أسارى بدر، وعتابه له في الإذن للمنافقين بالتخلف عن غزوة تبوك، وعتابه له في انشغاله بدعوة صناديد قريش عن الرجل الأعمى.

4- الجواب عن الدليل الرابع: أن كون القول بثبوت وقوع الاجتهاد من النبي ﷺ يفضي إلى اتهامه بتغيير الرأي، فذلك لا يصح مستندا لنفي وقوع الاجتهاد منه عليه الصلاة والسلام، والدليل على هذا أنه اتهم بتغيير الدين بسبب النسخ، كما أخبر تعالى في قوله: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓاْ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍۭ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴿١٠١﴾﴾ و لم يكن هذا الاتهام سببا في إبطال وقوع النسخ في الشريعة.

هل كل مجتهد مصيب أو المصيب واحد؟

1- **المذهب الأول**: أن المصيب واحد من المجتهدين ومن عداه مخطئ، سواء كان ذلك الاجتهاد في فروع الدين أو أصوله، لكنه إن كان في فروع الدين مما ليس فيه دليل قاطع من نص أو إجماع فهو معذور غير آثم، وله أجر على اجتهاده، ذهب إلى ذلك جمهور العلماء ونسب إلى الأئمة الأربعة. وأدلة القائلين بهذا المذهب هي:

أ- الدليل الأول: قول الله تعالى: ﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيۡمَٰنَ إِذۡ يَحۡكُمَانِ فِي ٱلۡحَرۡثِ إِذۡ نَفَشَتۡ فِيهِ غَنَمُ ٱلۡقَوۡمِ وَكُنَّا لِحُكۡمِهِمۡ شَٰهِدِينَ ۝٧٨ فَفَهَّمۡنَٰهَا سُلَيۡمَٰنَۚ وَكُلًّا ءَاتَيۡنَا حُكۡمٗا وَعِلۡمٗاۚ﴾ فلو كان كل مجتهد مصيبا لما كان لتخصيص سليمان عليه السلام بالتفهيم من معنى، كما أن مقتضى الآية الكريمة يدل على فساد قول من ذهب من المتكلمين إلى أن "الإثم غير محطوط عن المخطئ في الفروع" وذلك لأن الله تعالى قد مدح نبييه الكريمين داود وسليمان عليهما السلام وأثنى عليهما، ولو كان المجتهد المخطئ مأثوما على خطئه لما مدح الله تعالى نبيه داود عليه السلام وقد أخطأ في اجتهاده، إذ الآثم لا يشاد بفعله ويثنى به عليه.

ب- الدليل الثاني: قول النبي ﷺ: (إنكم لتختصمون إلي، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، وإنما أقضي على نحو ما أسمع، فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذه، فإنما أقطع له قطعة من النار) وهذا تصريح منه ﷺ باحتمال وقوع الخطأ في اجتهاده، وكما أن هذا الدليل يفيد بأن المصيب في باب الاجتهاد واحد، فهو في الوقت نفسه يفيد بأن المخطئ في الاجتهاد لا إثم عليه، إذ لو كان المجتهد آثما بالخطأ في الاجتهاد لما قضى النبي ﷺ في شيء باجتهاده، وقد علم بأن القضاء بطريق الاجتهاد مظنة الوقوع في الخطأ، لأنه عليه الصلاة والسلام أبعد الناس عن الوقوع في المأثم.

ت- الدليل الثالث: أن النبي ﷺ كان إذا بعث جيشا أوصاهم فقال: (إذا حاصرتم حصنا أو مدينة فطلبوا منكم أن تنزلوهم على حكم الله فلا تنزلوهم على حكم الله، فإنكم لا تدرون ما يحكم الله فيهم) والمقصود أن حكم الله تعالى فيهم أمر مغيب عنكم، فقد توافقونه باجتهادكم وقد تخطئونه، فإذا قلتم فيما

أداكم إليه اجتهادكم فيهم: "هذا حكم الله فيكم" وكان مخالفا للحكم عند الله تعالى، كان ما نسبتموه إليه سبحانه كذبا وافتراء عليه، ولو كان كل مجتهد مصيبا لما كان للنهي عن إنزالهم على حكم الله تعالى من معنى.

ث- الدليل الرابع: قول النبي ﷺ: (إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر) وهذا الحديث تلقته الأمة بالقبول، وهو صريح في أنه يحكم باجتهاده فيخطئ ويؤجر دون أجر المصيب.

ج- الدليل الخامس: إجماع الصحابة ﷺ فقد اشتهر عنهم في وقائع لا تخفى إطلاق الخطأ على المجتهدين.

- الشاهد الأول: قول أبي بكر الصديق ﷺ في الكلالة: (أقول فيها برأيي، فإن يكن صوابا فمن الله، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان، والله ورسوله بريئان، أراه ما خلا الولد والوالد).
- الشاهد الثاني: ما قاله عبد الله بن مسعود ﷺ في قصة بَرْوَع: (أقول برأيي فإن كان صوابا فمن الله، وإن كان خطأ فمن قبلي، أرى لها صداق نسائها، لا وكس ولا شطط، وعليها العدة ولها الميراث).
- الشاهد الثالث: قول عمر ﷺ لكاتبه: (اكتب هذا ما رآه عمر، فإن يكن صوابا فمن الله، وإن يكن خطأ فمن عمر)، وقال في قضية قضاها: (والله ما يدري عمر أصاب أم أخطأ).
- الشاهد الرابع: قول علي ﷺ بشأن مشورة عثمان بن عفان وعبد الرحمن بن عوف ﷺ لعمر بن الخطاب ﷺ: (إن يكونا قد اجتهدا فقد أخطآ).
- الشاهد الخامس: قول علي بن أبي طالب ﷺ:

لقد عثرتُ عثرة لا تنجبر ** سوف أكيس بعدها أو أستمر
أرفع من ذيليَّ ما كنت أجُر ** وأجمع الرأي الشتيت المنتشر

وإنما قال لك ندما على ما فعله وهو إحراق الزنادقة بالنار، وهذا اعتراف منه بخطأ اجتهاده.

- الشاهد السادس: قول ابن عباس رضي الله عنهما: (ألا يتقي الله زيد يجعل ابن الابن ابنا، ولا يجعل أب الأب أبا)، وهذا الإنكار إخبار بخطأ زيد بن ثابت رضي الله عنه.
- الشاهد السابع: قول ابن عباس رضي الله عنهما: (من شاء باهلته في العول).
- الشاهد الثامن: قالت عائشة رضي الله عنها: (أبلغي زيد بن أرقم أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ إلا أن يتوب).

ح- الدليل السادس: من المعنى والمعقول، وهو على وجوه:

الوجه الأول: أن مذهب المصوبة "القائلين: إن كل مجتهد مصيب" يؤدي ويفضي عند اختلاف المجتهدين بالنفي والإثبات أو الحل والحرمة في مسألة واحدة إلى الجمع بين النقيضين، وهو محال، وما أفضى إلى المحال يكون محالا، مثاله: أن يكون النبيذ حلالا حراما، والنكاح بلا ولي صحيحا باطلا، والمسلم إذا قتل ذميا فإنه دمه يكونه مهدرا معصوما.

الوجه الثاني: لو كان كل مجتهد مصيبا جاز لكل واحد من المجتهدين في القبلة أن يقتدي كل واحد منهما بصاحبه، لأن كل واحد منهما مصيب وصلاته صحيحة، فلم لا يقتدي بمن صلاته صحيحة في نفسه؟

الوجه الثالث: أن الأمة مجمعة على تجويز المناظرة بين المجتهدين، ولو كان كل واحد مصيبا فيما ذهب إليه لم يكن للمناظرة معنى ولا فائدة، وذلك لأن كل واحد يعتقد أن ما صار إليه مخالفه حق، وأنه مصيب فيه.

الوجه الرابع: أن الله تعالى أمر المجتهد بالاجتهاد فيما لا نص فيه، والأمر طلب يستدعي مطلوبا، والمطلوب في باب الاجتهاد هو التعرف على حكم المسألة، وهذا يستلزم أن يكون لكل حادثة حكم معين عند الله تعالى، إذ لو لم يكن كذلك فما الذي يطلب المجتهد معرفته في باب الاجتهاد؟ وإذا ثبت لله تعالى حكما معينا في كل حادثة، فإن من وافق ذلك الحكم كان مصيبا، ومن لم يوافقه كان مخطئا غير مأثوم.

2- **المذهب الثاني**: أن كل مجتهد في الفروع مصيب، وأن حكم الله تعالى لا يكون واحدا معينا، بل هو تابع لظن المجتهد، فحكم الله تعالى في حق كل مجتهد ما أدى إليه اجتهاده وغلب على ظنه، ذهب إلى ذلك الغزالي وجمهور المتكلمين منهم القاضي أبو بكر الباقلاني وأكثر المعتزلة كأبي الهذيل وأبي علي وأبي هاشم، ونسب إلى الأئمة الأربعة أيضا.

3- **المذهب الثالث**: أن المجتهد إذا اجتهد في مسألة من مسائل الفروع فأخطأ اجتهاده فيها، فإنه مؤاخذ على هذا الخطأ ويكون آثما فيه، وإلى هذا القول ذهب بعض المتكلمين وعلى رأسهم بشر المريسي وأبو بكر الأصم وابن علية.

4- **المذهب الرابع**: أن الإثم محطوط عن مخالف ملة الإسلام إذا اجتهد في البحث عن الحق ثم عجز عن معرفته، ذهب إلى ذلك الجاحظ، واستدل لذلك بدليلين:

أ- أن الله عز وجل لو كان يريد أن تسلك طريقة واحدة لأبان تلك الطريقة حتى لا تلتبس بالباطل، فلما لم يفعل ذلك سبحانه عُلم بأن من لم يهتد إلى الإسلام بعد اجتهاده فلا إثم عليه.

ب- أن تكليف مخالف الإسلام باعتقاد نقيض معتقده الذي أداه إليه اجتهاده واستفرغ فيه وسعه تكليف بما لا يطاق، وهو ممتنع للنص والمعقول، أما النص فقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ﴾، وأما المعقول فهو أن الله تعالى رؤوف بعباده رحيم بهم فلا يعاقبهم على ما لا قدرة لهم عليه.

قال ابن قدامة: (أما الذي ذهب إليه الجاحظ فباطل يقينا، وكفر بالله تعالى، ورد عليه وعلى رسوله ﷺ، فإنا نعلم قطعا أن النبي ﷺ أمر اليهود والنصارى بالإسلام واتباعه، وذمهم على إصرارهم، وقاتل جميعهم، وقتل البالغ منهم، ونعلم أن المعاند العارف مما يقل، وإنما الأكثر مقلدة اعتقدوا دين آبائهم تقليدا و لم يعرفوا معجزة الرسول وصدقه، والآيات الدالة في القرآن على هذا كثيرة).

5- **المذهب الخامس**: أن كل مجتهد مصيب مطلقا سواء كان اجتهاده في الأصول أو في الفروع، وهذا ما ذهب إليه عبيد الله بن الحسن العنبري.

فمن أصحابهما من نسب إليهما القول الثاني، ومنهم من نسب إليهما القول الأول وهو أن المصيب في باب الاجتهاد واحد فقط.

وسبب اختلاف النقل عن الإمام أبي حنيفة رحمه الله هو ما ذكره السمرقندي حيث قال: (روي عن أبي حنيفة أنه قال: "كل مجتهد مصيب، والحق عند الله تعالى واحد"، ولهذا اختلف أصحابنا فيما ينسب إليه)

وأما الإمام الشافعي رحمه الله فقد اختلف الشافعية في مذهبه، فبينما يقول الغزالي في المستصفى: "واختلف الرواية عن الشافعي"، يقول أبو إسحاق الشيرازي في شرح اللمع: "هذا -يقصد أن الحق في قول واحد من المجتهدين- هو المنصوص عليه للشافعي في القديم والجديد، وليس له قول سواه" ورد على بعض العلماء الذين نسبوا إلى الشافعي القول: "إن كل مجتهد مصيب".

عمل المجتهد إذا تعارض عنده دليلان ولم يترجح أحدهما

1- **المذهب الأول:** يجب عليه التوقف، ولا يجوز الحكم بأحد الدليلين دون الآخر، ولا يجوز له أن يتخير بين هذين الدليلين، ذهب إلى ذلك الحنابلة وأكثر الحنفية ومنهم: أبو الحسن الكرخي والسرخسي، وهو مذهب أكثر الشافعية، وأدلتهم على هذا:

أ- أن القول بالتخيير يفضي إلى الجميع بين النقيضين، وذلك باطل لاستحالة الجمع، ويفضي إلى اطراح كلا الدليلين، وذلك أيضا باطل لكونه على خلاف الأصل، إذ الأصل في الأدلة الإعمال لا الإهمال.

ب- أن القول بالتخيير بين الموجب والمبيح يفضي إلى رفع الدليل الموجب، وذلك الإفضاء يجعل العمل بالمبيح متعينا، وهذا تحكم لعدم وجود المرجح.

2- **المذهب الثاني:** يتخير بينهما، فإن شاء أخذ بهذا الدليل، وإن شاء أخذ بالدليل الآخر، ولا يرجح أحدهما على الآخر، ولا يجوز له التوقف، ذهب إلى ذلك بعض الشافعية وبعض الحنفية كأبي بكر الرازي والجرجاني وبعض المالكية كالقاضي أبي بكر الباقلاني وبعض المعتزلة كأبي علي وابنه، وأدلتهم على هذا:

أ- أن المجتهد إذا تعارض لديه دليلان خليا عن مرجح، فلا تخلو حاله من خمسة أمور:

الأول: أن يعمل بالدليلين معا.

الثاني: أن يسقط العمل بالدليلين معا.

الثالث: أن يتحكم بتعيين أحدهما دون الآخر.

الرابع: أن يتوقف إلى غير غاية.

الخامس: أن يتخير فيهما.

وبالنظر إلى هذه الأمور الخمسة نجد أنه لا سبيل إلى الجمع بينهما عملا وإسقاطا، إذ العمل بهما معا جمع بين النقيضين وذلك محال، وإسقاطهما معا إهمال لهما جميعا، وذلك على خلاف الأصل إذ الأصل في الأدلة الإعمال لا الإهمال.

ولا سبيل إلى التحكم بتعيين أحدهما دون الآخر لعدم وجود المرجح.

ولا سبيل إلى التوقف إلى غير غاية، فإن فيه تعطيلا للحكم وربما يكون ملحا فلا يقبل التأخير.

وإذا انتفت هذه الأمور الأربعة، ثبت أن المصير إلى الأمر الخامس وهو التخيير بالأخذ بأي واحد من الدليلين المتعارضين من غير اعتقاد أولوية أحدهما على الآخر لخلوها عن مرجح بينهما.

ب- أن التخيير مما ورد به الشرع في بعض الأحكام، ومن ذلك ما يلي:

أولا: في العامي إذا أفتاه مجتهدان بقولين مختلفين، فإنه في هذه الحال مخير في الأخذ بما شاء من قوليهما.

ثانيا: في خصال كفارة اليمين، حيث خيّر الشارع بين الإطعام والإكساء والإعتاق.

ثالثا: في التوجه إلى أي جدران الكعبة شاء لمن دخلها للتنفل بها.

رابعا: في التخيير في زكاة مائتين من الإبل بين أن يخرج أربع حقائق أو خمس بنات لبون.

خامسا: وأمثال ما ذكر كالتخيير في فدية الأذى بين الصيام والصدقة والنسك.

هل للمجتهد أن يقول في المسألة بقولين في حالة واحدة

1- **المذهب الأول:** لا يجوز للمجتهد أن يقول في الحادثة قولين متضادين كالتحريم والإباحة في وقت واحد، ذهب إلى ذلك جمهور العلماء. قالوا: إن قول المجتهد بالقولين معا لا يخلو من ثلاث حالات:

الأولى: أن يكونا صحيحين، وهذا لا يجوز لأن الشيء الواحد لا يجوز أن يكون حلالا حراما، ولا أن يكون نفيا وإثباتا، حيث إنهما ضدان فكيف يجتمع الضدان.

الثانية: أن يكونا فاسدين، وهذا لا يصح لأن القولين لو كانا فاسدين فالقول بهما حرام.

الثالثة: أن يكون أحد القولين صحيحا والآخر فاسدا، وهذا لا يصح لأنه لا يخلو من أمرين: إما أن يكون عالما بفساد القول الفاسد، وإما أن يكون غير عالم بذلك. أما الأمر الأول وهو أن يكون عالما بفساد الفاسد فلا يصح لأنه يبعد كل البعد أن يقول مجتهد بقول فاسد يحرم على الأمة العمل به، وأما الأمر الثاني وهو عدم علمه بفساد الفاسد فهذا قد اشتبه عليه الفاسد من غير الفاسد ومثل هذا لا يمكن أن يكون مجتهدا في المسألة.

وإذا تبين بطلان تلك الحالات الثلاث ثبت أنه لم يكن لذكر القولين وجه صحيح.

2- **المذهب الثاني:** يجوز ذلك أن يقول المجتهد في المسألة الواحدة قولين متضادين في حال واحدة، وهذا هو ظاهر كلام الإمام الشافعي في مسائل رويت عنه، قال أبو حامد المروزي: (لا نعرف عن الشافعي ما هذا سبيله إلا ستة عشر أو سبعة عشر مسألة) ومن هذه المسائل: ما استرسل من اللحية عن الوجه، قال الشافعي في ذلك قولان: أحدهما يجب غسله في الوضوء، والثاني لا يجب غسله.

هل يجوز للمجتهد تقليد غيره؟

اتفق العلماء على أن المجتهد إذا فرغ من الاجتهاد في مسألة معينة، وغلب على ظنه حكم، فإنه لا يجوز له أن يقلد غيره من المخالفين له في الرأي، ويترك نظر نفسه، ويعمل بنظر غيره.

واتفقوا على أن العامي يجوز له تقليد المجتهد، لأن العامي ليس من أهل الاجتهاد، ولذلك فقد رده الله تعالى إلى أهل العلم في قوله سبحانه: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ۝﴾.

أما المجتهد الجزئي الذي يتمكن من الاجتهاد في بعض المسائل وليس له قدرة على الاجتهاد في غيرها إلا بابتداء تحصيل العلم الخاص بها، كما لو سئل عن درجة حديث من أحاديث النبي ﷺ وهو غير مختص بعلم الرجال وأحوال الرواة فإنه لا يستطيع الاجتهاد فيها إلا بدراسة علم صفات الرجال وأحوالهم، فهذا المجتهد الأشبه في حقه أنه كالعامي فيما لا علم له به، فيجوز له حينئذ تقليد مجتهد آخر في المسألة التي عجز عن تحصيل علمها، ولا يكلف بدراسة العلوم في المسائل التي جهلها وإن كان بإمكانه ذلك ولكن بصعوبة، فإن العامي بإمكانه تحصيل علم ما جهل علمه بمشقة بالغة ومع ذلك فهو غير مطالب به، وإنما هو مطالب بسؤال أهل العلم ليأخذ منهم حكم ما جهل الحكم فيه من مسائل الدين.

وقد وقع النزاع في المجتهد المطلق الذي يملك القدرة على الاجتهاد في كل مسألة بالقوة القريبة من الفعل: هل يجوز له تقليد غيره من المجتهدين أو لا يجوز له ذلك؟

1- **المذهب الأول:** لا يجوز له التقليد، سواء ضاق الوقت أو لم يضق، وسواء كان في مسألة تخصه أو في فتوى لغيره، وهو مذهب الأئمة الأربعة وذهب إليه جمهور الأصوليين، ودليلهم: أن المجتهد الآخر الذي توصل إلى حكم المسألة باجتهاده ليس معصوما عن الوقوع في الخطأ فإن العصمة من ذلك لا تثبت إلا بنص أو قياس، وليس لدينا نص أو قياس يثبتان تلك العصمة ويدلان على إصابة هذا المجتهد الحق المعين عند الله تعالى، وبناء على ذلك فلا يجوز تقليده من قبل المجتهد الذي لم يتوصل إلى حكم تلك المسألة، إذ جواز تقليد المجتهد إنما هو في حق العامي الذي لا قدرة له على تحصيل العلم والظن بنفسه، وقد دل على ذلك قول الله تعالى: ﴿فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ٧﴾، والمجتهد ليس ممن لا يعلم، بل إنه من أهل العلم والذكر فلا يدخل في مضمون هذه الآية الكريمة، وإذا كان غير داخل في مضمونها فلا يجوز له التقليد بحال.

2- **المذهب الثاني:** يجوز له تقليد مجتهد آخر مطلقا سواء كان أعلم منه أو مثله، مع ضيق الوقت أو سعته، حكي هذا المذهب عن سفيان الثوري وإسحاق بن راهويه وهو رواية عن الإمام أحمد.

3- **المذهب الثالث:** يجوز للمجتهد أن يقلد مجتهد آخر أعلم منه إذا تعذر عليه الاجتهاد، ذهب إلى ذلك ابن سريج وهو قريب من رأي محمد بن الحسن.

طرق إثبات مذهب المجتهد

المسألة الأولى: إذا نص المجتهد على حكم في مسألة لعلة ذكرها

إذا نص المجتهد على حكم في مسألة، وبين علة ذلك الحكم، ثم وجدت تلك العلة في مسائل أخر، فمذهبه في تلك المسائل كمذهبه في المسألة المنصوص عليها، لأن الحكم يتبع العلة فيوجد حيث وجدت ما لم يمنع من ذلك مانع.

مثال ذلك: أن يُسأل المجتهد فيقال له: هل تصح الصلاة بالوضوء من الماء المغصوب؟ فيقول: لا تصح لأنه صلى بوضوء من ماء تسلط فيه على ملك الغير.

فحينئذ يصح أن يقاس على هذه المسألة ما لو سأل آخر فقال: هل تصح الصلاة بثوب مغصوب؟ فيقال له: لا تصح الصلاة بالثوب المغصوب لأنه صلى بثوب تسلط فيه على ملك الغير.

وذلك أن العلة التي نص عليها المجتهد في المسألة الأولى والتي جعلها مناطا للحكم عنده، هي بعينها موجودة في المسألة الثانية، وهي التسلط على ملك الآخرين من غير رضى منهم، فتجعل المسألة الثانية مذهبا له كما أن المسألة الأولى مذهب له، لأنه يعتقد وجود الحكم بوجود العلة التي نص على ذكرها.

المسألة الثانية: إذا نص المجتهد على حكم في مسألة، و لم يبين علته فيها

إذا نص المجتهد على حكم في مسألة و لم يبين علة ذلك الحكم، فلا يُجعل حكم تلك المسألة مذهبا له في غيرها من المسائل وإن أشبهتها في الصورة شبها قد يخفى على بعض المجتهدين.

مثال ذلك: أن يُسأل المجتهد فيقال له: ما حكم الصلاة في ثوب الحرير؟ فيقول لا تصح. فإذا جاء سائل آخر بعد موت المجتهد فقال: ما حكم الصلاة بخاتم الذهب؟ لم يُجعل حكمه في مسألة الصلاة بثوب الحرير هو حكمه في مسألة الصلاة بخاتم الذهب، وذلك لسببين:

1- إذ ربما لو كان حيا فسئل عن الصلاة بخاتم الذهب لما أجاب بنفس جوابه عن الصلاة في ثوب الحرير، وذلك لوجود التفاوت بين الثوب والخاتم، إذ الثوب يتعلق بشرط من شروط صحة الصلاة وهو ستر العورة بخلاف الخاتم.

2- أن الحكم الذي ذكره في مسألة معينة بدون لو أثبتناه في مسألة أخرى تشبهها للزم من ذلك إثبات مذهب المجتهد بالقياس بسبب علة مستنبطة، وهذا لا يجوز، وبهذا افترق كلام الشارع عن كلام المجتهد، فإنه يقاس على كلام الشارع سواء نص على العلة أو لا، أما كلام المجتهد فلا يقاس على مذهبه إلا إذا نص على العلة.

المسألة الثالثة: إذا نص المجتهد على مسألتين متشابهتين بحكمين مختلفين

إذا نص المجتهد على حكم مسألة، ثم نص على مسألة أخرى مشابهة لتلك المسألة بحكم مخالف، لم يجز نقل حكم إحدى المسألتين إلى المسألة الأخرى ليكون له في كل مسألة روايتان، بحيث يكون الحكم الأول في المسألة الأولى ثابتا بنص المجتهد والحكم الآخر ثابتا بالإلحاق، وكذلك يكون الحكم الأول في المسألة الثانية ثابتا بنص المجتهد والآخر ثابتا بالإلحاق، نظرا إلى اعتبار التشابه في المسألتين.

مثال ذلك: أن يُسأل المجتهد فيقال له: ما حكم الصلاة بقلادة الذهب؟ فيقول لا تصح. ثم يُسأل عن الصلاة بخاتم الذهب فيقول: تصح.

فلا يقال: له في المسألة الأولى روايتان الصحة وعدمها، وكذلك لا يقال: له في المسألة الثانية روايتان الصحة وعدمها، بل يوقف في كل مسألة من هاتين المسألتين عند نص حكم المجتهد فيها فقط من غير أن يلحق بها حكم المسألة المشابهة لها، وذلك لسببين:

1- أن المجتهد كما لو نص على حكم في مسألة وسكت عن التنصيص على حكم مسألة أخرى تشبيها، لم يجز أن ينقل حكم المنصوص عليها إلى المسكوت عنها، فكذلك إذا نض على المسألتين المتشابهتين بحكمين مختلفين لم يجز أن ينقل حكم إحداهما إلى الأخرى بحيث يصير له فيها قولان، فإن هذا أولى بالمنع.
2- أن المذهب إنما يضاف إلى الإنسان إذا قاله ونص عليه أو دل عليه بدلالة تجري مجرى نصه من تنبيه وغيره، فإذا عدم شيء من ذلك لم يجز إضافته إليه.

المسألة الرابعة: إذا نص المجتهد على حكمين مختلفين في مسألة واحدة

إذا نص المجتهد في مسألة واحدة على حكمين مختلفين، كأن يُسأل فيقال له: هل تجوز مسألة التورق؟ فينقل عنه في ذلك جوابان أحدهما بالجواز والآخر بالمنع، فإذا جُهل المتقدم منهما ففي هذه الحال لا يجعل الحكمان المختلفان روايتين في مذهبه، بل يُجتهد في أقرب

الحكمين شبها بأصوله وأقواهما في الدلالة المنسجمة مع تلك الأصول، فيُجعل ذلك الحكم مذهبا له، ويستبعد الحكم الآخر لوجود الشك فيه.

أما إذا علمنا المتأخر منهما، فقد اختلف في ذلك:

1- **المذهب الأول**: كان المتأخر هو المذهب له دون المتقدم، كما هو الشأن في النصوص المتعارضة إذا علم التاريخ فيها جعل المتقدم منسوخا بالمتأخر وتعين المصير إليه، ذهب إلى ذلك جمهور العلماء، وذلك لأنه لا يجوز أن يجمع بين قولين مختلفين، فيكون نصه الأخير رجوعا عن رأيه الأول، فلا يبقى مذهبا له، كما لو صرح بالرجوع.

2- **المذهب الثاني**: يكون القول الأول مذهبا له، ذهب إلى ذلك بعض الحنابلة وبعض الشافعية، لأن المجتهد إنما قال بالحكم الأول في المسألة بناء على ما أداه إليه اجتهاده، وكذلك إنما قال بالحكم الثاني فيها بناء على ما أداه إليه اجتهاده، وحيث إن الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد فإنه يتعين بقاء الحكمين على حالهما من غير نسخ أحدهما الآخر، وحينئذ يكون القول الأول والثاني روايتين في مذهبه.

◆ جواب الجمهور عن دليل المذهب الثاني

1- إن كانوا أرادوا بقولهم: "الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد" أن الحكم إذا حكم على شخص ثم تغير اجتهاده فلا ينقض حكمه في ذلك الشخص، أو إذا صلى المصلي باجتهاد في تحديد جهة القبلة ثم تبين له خطأ اجتهاده فإنه لا يعيد الصلوات التي أداها، فهذا مما لا يدخل في هذه المسألة، بل هو خارج عن محل النزاع فيها.

2- أن قولهم بأن "الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد" باطل بما لو صرح المجتهد بالرجوع عن قوله الأول بقوله: "رجعت عنه واعتقدت بطلانه" فإن مقتضى هذا الرجوع البراءة من القول الأول، فكيف يكون ما تبرأ منه ورجع عنه مذهبا معتبرا له؟

التقليد

تعريف التقليد

التقليد في اللغة:

أصل التقليد في اللغة هو وضع الشيء في عنق المرأة أو الدابة محيطا به، فإن لم يكن موضوعا في العنق فلا يسمى ذلك الشيء قلادة في عرف العرب.

قال ابن منظور: (والقلادة: ما جُعل في العنق، يكون للإنسان والفرس والكلب والبدنة التي تهدى ونحوها).

والجمع قلائد، قال الله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحِلُّواْ شَعَـٰٓئِرَ ٱللَّهِ وَلَا ٱلشَّهْرَ ٱلْحَرَامَ وَلَا ٱلْهَدْىَ وَلَا ٱلْقَلَـٰٓئِدَ﴾، ومنه قول النبي ﷺ: (لا تقلدوها الأوتار)، قال الشاعر:

قلَّدوها تمائماً ... خَوْفَ واشٍ وحاسِدِ

ثم استعير ذلك الاستعمال الحسي –وضع القلادة في العنق مع الإحاطة به– للاستعمال المعنوي في التفويض، فإذا قال شخص لآخر: "قلدتك هذا الشيء" كان معناه: "فوضت أمره إليك" أي ربطته بعنقك أو أحطت به ذمتك فأنت المسؤول عنه دوني، كما قال الشاعر:

وقَلِّدُوا أَمْرَكُمْ لِله دَرُّكُمُ ... رَحْبَ الذِّرَاعِ بِأَمْرِ الحربِ مُضْطَلِعا

ومعناه: أن الشخص الممدوح هنا واسع القوة، شديد البأس، ذو شجاعة وإقدام، ولديه خبرة بأمور الحرب وفنون القتال، ففوضوه لقيادة الحرب واجعلوه المسؤول عن إدارتها.

التقليد في الاصطلاح:

التقليد في الاصطلاح هو: قبول قول الغير من غير حجة.

فالمجتهد المقلَّد ليس حجة في نفسه، وذلك لأنه لم يقم دليل شرعي من كتاب أو سنة أو إجماع يدل على إثبات عصمته عن الخطأ ولا على كونه مصيبا في كل ما يقوله ويفتي به.

وقد أخذ هذا المعنى من المعنى اللغوي السابق، لأن كلا من المقلد والمجتهد يحيط ذمة الآخر بمقتضى الدلالة إبلاغا وتطبيقا، فالمقلد حين يسأل المجتهد فكأنه أحاط ذمته بواجب الإجابة عن ذلك السؤال بصدق وأمانة، والمجتهد حين يجيب المقلد فكأنه أحاط ذمته بواجب العمل بمقتضى ذلك الجواب إذا كان المسؤول عنه يتعلق بأمر واجب.

وإذا كان التقليد في الاصطلاح هو قبول قول الغير من غير حجة، فإن هذا لا ينطبق على الأخذ بقول النبي ﷺ فلا يسمى تقليدا، لأن قوله حجة في نفسه، إذ هو المبلغ عن الله تعالى وحيه وشرعه، ولذلك فقد أوجب الله تعالى طاعة نبيه ﷺ وحذر من مخالفته، وإذا كان الأخذ بقول النبي ﷺ لا يسمى تقليدا فإنه يسمى اتباعا، لقوله تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٣١﴾﴾ وقوله: ﴿وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٥٨﴾﴾، وكذلك لا يسمى الأخذ بمقتضى الإجماع تقليدا، لأن الإجماع حجة في نفسه لقيام الدليل الشرعي على ثبوت عصمة أهله عن الوقوع في الخطأ، وإنما يسمى عملا أي العمل بالإجماع.

ما يسوغ فيه التقليد وما لا يسوغ فيه

الضرب الأول: ما لا يسوغ فيه التقليد

لا يجوز التقليد فيما يتعلق بأصول الدين كمعرفة الله تعالى ووحدانيته، وثبوت صحة الرسالة للنبي ﷺ، بل لا بد أن تكون تلك المعرفة نابعة من الإنسان نفسه، وذلك لأن المقلد في مسائل أصول الدين لا يخلو من أحد احتمالين:

الأول: أن يجوِّز وقوع الخطأ ممن يقلده.

الثاني: أن يحيل وقوع الخطأ منه.

فعلى الأول فإنه بذلك يكون شاكا في صحة مذهبه، والعقيدة لا تبنى على الشك بل على اليقين الجازم.

وعلى الثاني فإن القول بتلك الاستحالة حكم، والحكم لا يقبل إلا بدليل، وهو لا يملك الدليل على ذلك، لأن كونه لا يخطئ معناه ثبوت العصمة له، أو أنه مطلع على ما في علم الله تعالى، وكلا الأمرين ممتنع في حقه.

وإذا كان الباعث للمقلد على تقليد من ارتضى تقليده تصديقه بأن قوله حق، فإن صدق القائل في قيله يحتاج إلى دليل، فعلى أي دليل استند إليه لمعرفة تحقق الصدق فيه؟

وإن كان المقلد قد استند في تصديق المجتهد على إخبار مقلد آخر بأن هذا المجتهد لا يقول إلا الحق، فمن أين عرف بأن هذا المخبر صادق في إخباره؟

وإن كان المقلد إنما قلد المجتهد لكون نفسه قد سكنت إلى صدقه، فإن هذا السكون لا يصح أن يكون دليلا على جواز التقليد، وذلك لسببين:

الأول: أن اليهود والنصارى قد سكنت أنفسهم على تصديق من قلدوه من الأحبار والرهبان، ولم يكن ذلك السكون حجة لهم بل حجة عليهم، بدليل أن الله تعالى قد أنكر عليهم التقليد في قوله سبحانه: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحۡبَارَهُمۡ وَرُهۡبَٰنَهُمۡ أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلۡمَسِيحَ ٱبۡنَ مَرۡيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُوٓاْ إِلَٰهٗا وَٰحِدٗاۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۚ سُبۡحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشۡرِكُونَ ٣١﴾.

الثاني: أن سكون نفس المقلد إلى المجتهد الأول ليس بأولى من سكون نفسه إلى المجتهد الثاني الذي يخالف المجتهد الأول.

الضرب الثاني: ما يسوغ فيه التقليد

يجوز التقليد في الفروع، إذ يجوز فيها اختلاف وجهات النظر بين مجتهد ومجتهد آخر، وقد أجمع الصحابة على جواز التقليد في الفروع، كما أن مسائل الفروع لا إثم على المجتهد المخطئ فيها، بل هو مثاب على الاجتهاد معذور في الخطأ، فلذلك كانت محلا للتقليد تفريقا بينها وبين مسائل الأصول التي لا يجوز التقليد فيها لكون المخطئ فيها مأثوما.

وقد ذهب بعض المعتزلة البغداديين وعلى رأسهم جعفر بن حرب وجعفر بن مبشر إلى عدم جواز التقليد في الفروع، وقالوا إن العامي ملزم بالنظر في دليل الفرع، كما أنه ملزم به في دليل الأصل، وهذا القول باطل من ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: أن الصحابة ﷺ مجمعون على جواز تقليد العوام في مسائل الفروع، حيث كانوا يتلقون استفسارات العوام ويجيبونهم عنها من غير أن يلزموهم بالاجتهاد، وذلك معلوم عنهم بطريق التواتر.

الوجه الثاني: أن إجماع الأمة منعقد على أن العامي مكلف بأحكام الفروع، والتكليف بالأحكام يحتاج إلى تحصيل علمها، وهذا العلم إما أن يحصل للعامي بالمباشرة أو بالوساطة، فإذا أوجبنا عليه التحصيل بالمباشرة انقطع إلى طلب العلم وانشغل بهذا عن القيام بما تتطلبه أمور الحياة، فيفضي إلى خرب الأرض التي أمر الله تعالى بعمارتها.

الوجه الثالث: أن القول بتكليف العوام بالاجتهاد يجعل الواحد منهم يتوقف عن حكم الحادثة التي نزلت به حتى يبلغ درجة الاجتهاد فيتبين حكمها، وحيث إن بلوغ درجة الاجتهاد يحتاج من العامي إلى وقت طويل ربما يمضي به العمر دون تحصيل هذا البلوغ، فإن ذلك يفضي إلى تضييع الأحكام وتعطيل العمل بالشريعة.

تنبيه: ليس كل الأحكام الفرعية يجوز التقليد فيها، بل إن هناك أحكاما فرعية لا يجوز للعامي أن يقلد المجتهد فيها، وهي الأحكام المشهورة التي يمكن أن تعلم عن طريق الضرورة والتواتر كأركان الإسلام، لأن معرفتها أصبحت مشاعة بين العلماء والعوام، وليست حكرا على العلماء فقط، وما كان سبيله كذلك فلا يسوغ التقليد فيه، إذ الجميع تلقى علمه بذلك من الشارع فاستغنى به العالم عن الاجتهاد، واستغنى به العامي عن التقليد.

فيمن يستفتيه العامي

لا يجوز للعامي أن يتساهل في أمر من يأخذ الفتوى عنه، بل لا بد من أن يتحرى أهل العلم والاجتهاد، فإذا غلب على ظنه أن من يريد استفتاءه هو من أهل العلم والاجتهاد جاز له حينئذ سؤاله وتقليده.

ويعرف العامي كون من يستفتيه من أهل العم والاجتهاد بعدة طرق، منها:

1- انتصاب العالم للفتيا بمحضر من أعيان العلماء.

2- تقاطر الناس عليه للأخذ عنه والتلقي منه والاستماع إليه.
3- ما يظهر عليه من ملامح الدين والستر.
4- إخبار العدول بأن هذا المفتي من العلماء المجتهدين.

إذا جُهل حال الشخص هل يجوز أن يستفتى؟

إذا علم العامي جهل إنسان فلا يجوز تقليده اتفاقا، ولكن اختلف العلماء في مجهول الحال، هل يجوز تقليده واستفتاؤه؟

1- **المذهب الأول:** أن مجهول الحال الذي لم يعرف بعلم ولا جهل، ولا عدالة ولا فسق، يجوز تقليده، وهو مذهب بعض الأصوليين، ودليلهم في ذلك أن المسافر إذا دخل بلدة وأراد الاستفسار عن مسألة وقعت له، فإنه يكتفي بالبحث عن مكان المفتي، فإذا عرف مكانه ذهب إليه فاستفتاه بما يريد من غير أن يتحرى مسبقا عن علمه أو عدالته، وهذا عرف سائد وعادة مستقرة، وحينئذ فلا مانع من تقليد مجهول الحال.

2- **المذهب الثاني:** أن مجهول الحال لا يجوز تقليده ولا العمل بفتواه، فلا بد من السؤال عنه، وهو مذهب جمهور العلماء، واستدلوا بدليلين:

أ- قياس مجهول الحال على النبوة والشهادة والرواية، فكما أن النبوة لا تثبت لمدعيها إلا بظهور المعجزة، وكما أن الشهادة لا تقبل من صاحبها إلا بعد معرفة حاله من الصدق والأمانة، وكما أن رواية الخبر لا يطمأن إليها إلا بعد التحقق من عدالة الرواة، فكذلك المقلد لا يجوز تقليده إلا بعد معرفة حاله في العلم والعدالة.

ب- إذا كان مجهول الحال لا يعرف ثبوت العلم في حقه، والأصل عدمه، فقد يكون أكثر جهلا من السائل، وحينئذ كيف يجوز للمسلم أن يقلد دينه من يحتمل أن يكون أشد منه جهلا؟.

◆ جواب الجمهور عن أدلة المذهب الأول:

قالوا: لا نسلم بأن العادة التي جرى عليها عوام الناس دليل يستند إليها، ولا سيما أن هذه العادة فيها تساهل بشأن الاستفتاء، والأصل في الاستفتاء التحري والاحتياط وليس التفريط والتساهل.

ولإن سلمنا لكم بأن العالم مجهول العدالة يجوز تقليده فلأن جهالة العدالة فيه لا تضر، إذ الأصل في حال العالم العدالة ولا سيما إذا كان مشتهرا بالفتيا. ولكن لا نسلم لكم ذلك في الجهل بحاله في العلم، لأنه ليس الأصل في كل إنسان أن يكون عالما مجتهدا ولا الغالب ذلك، فلا يمكن أن يقول قائل: إن الظاهر والغالب على الناس بلوغ درجة الاجتهاد، وذلك لأن الجهل يغلب عليهم، فالناس كلهم عوام إلا الأفراد، وكذلك لا يمكن أن يقول قائل: إن جميع العلماء فسقة إلا أفرادا معينين لأن الغالب على العلماء العدالة.

عمل المقلد والعامي فيما إذا تعدد المجتهدون في البلد الواحد

إذا كان في البلد مجتهدان فأكثر

إذا كان في البلد مجتهدان فأكثر فلماذا يفعل العامي هل يختار واحدا منهم؟ ويسأله عن حكم مسألته دون مفاضلة، أو أنه يلزمه سؤال الأفضل وترك المفضول؟ اختلف العلماء في ذلك على مذهبين:

1- **المذهب الأول:** للمقلد والعامي أن يسأل من شاء ممن غلب على ظنه أنهم من أهل الاجتهاد ويتخير، ولا يلزمه أن يسأل الأعلم والأفضل، ذهب إلى ذلك جمهور العلماء، واستدلوا على هذا بأن العوام في زمن الصحابة ﵃ كانوا يسألون من شاؤوا من العلماء فاضلا كان أو مفضولا، من غير أن يُعنف عليهم في ذلك، فدل على أنه لا فرق في سؤال المجتهدين بين الفاضل والمفضول.

2- **المذهب الثاني:** إذا تعدد المجتهدون في البلد الواحد وكانوا متفاوتين في درجة العلم والفضل، فإن المقلد ملزم بأن يتوجه بالسؤال إلى الأفضل دون المفضول، ذهب إلى هذا بعض الأصوليين.

إذا اختلف مجتهدان في مسألة العامي على قولين

إذا اختلف مجتهدان في مسألة العامي على قولين مختلفين وكان أحدهما أفضل من الآخر، فما الحكم؟

1- **المذهب الأول:** أن العامي يتخير بين الحكمين فإن شاء أخذ بقول الأفضل، وإن شاء أخذ بقول المفضول، وهو مذهب كثير من العلماء، واستدلوا على هذا بأدلة منها:

أ- إجماع الصحابة ﷺ منعقد على أن للعامي أن يأخذ بقول من شاء من المجتهدين من غير فرق في ذلك بين فاضل ومفضول.

ب- إلزام العوام باختيار الأفضل إلزام لهم بالعمل بمقتضى الراجح دون المرجوح، وذلك أن للفضل مراتب، ولمعرفة تلك المراتب أدلة غامضة لا يحيط بها إلا العلماء المجتهدون، والعوام ليسوا أهلا لإدراك تلك المراتب، فلو كلفوا باختيار الأفضل فلربما اعتمدوا في ذلك على الظواهر، فيرجحون أحد العلماء على الآخر اغترارا بذلك الظاهر، لأنهم لا يملكون من مسوغات الترجيح إلا ذلك، والترجيح بناء على الاغترار بالظاهر ترجيح بما لا ينتهض دليلا على الترجيح لأنه أقرب إلى الوهم منه إلى الواقع والحقيقة.

ت- لو جاز للعامي الترجيح بحسب أفضلية المجتهد لجاز أن يجتهد في المسألة ابتداء من غير حاجة إلى تقليد أحد، وحيث إن اجتهاده في المسألة ابتداء لا يصح لأنه لا يملك آلة الاجتهاد، فكذلك ترجيحه بحسب الأفضلية لا

يصح، لأنه لا يملك القدرة على الترجيح، إذ الترجيح يقوم على الموازنة، والموازنة تقوم على الدليل، والجاهل بالدليل كيف يحسن الموازنة؟

2- **المذهب الثاني:** أن العامي يأخذ بقول وحكم الأفضل، ويترك قول وحكم المفضول، ذهب إلى ذلك بعض العلماء، واستدلوا بأدلة منها:

أ- قياس العامي على المجتهد، فكما أنه إذا تعارض عند المجتهد دليلان أحدهما يحرم والآخر يجوز، فإن المجتهد يأخذ بأرجح الدليلين وأقواهما في ظنه، فكذلك العامي المقلد إذا تعارض عنده قولان لزمه الأخذ بأرجحهما لديه.

ب- أن من اعتقد صواب أحد القولين وجب عليه الأخذ به والوقوف عنده، ولا يجوز له أن يتوسع فيأخذ ما اعتقد خطأ بناء على أنه الأسهل في حقه، فإن ذلك من قبيل ترجيح الشهوة على الحق، وهذا أمر لا يجوز.

◆ جواب أصحاب المذهب الثاني عن أدلة المذهب الأول

1- أجابوا عن الدليل الأول بقولهم: إن هذا الإجماع صحيح، ولكنه محمول على أنه لا يفاضل بين المجتهدين قبل السؤال -فيكون من المسألة الأولى-، وعليه فلا بد من يأخذ بقول الأفضل بعد السؤال.

2- أجابوا عن الدليل الثاني بقولهم: إن العامي يعرف الأفضل من المجتهدين بطرق منها:

أ- الأخبار: بأن يخبره العدول الثقات بأن المجتهد الأول أفضل علما ودينا من المجتهد الآخر، وبذلك يتولد لديه ظن غالب بأفضلية المجتهد الأول.

ب- المشاهدة: كأن يرى المجتهد الأول مبجلا عند المجتهد الآخر ومقدما لديه.

ت- الأمارات: كالرؤية الصالحة فإنها من المبشرات التي يستأنس بها فيما يتعلق بحال الشخص، أو كأن يلاحظ عليه بعض الأمور التي تجعله يحكم -بغلبة الظن- أن هذا هو الأفضل وغيره مفضول.

فيما إذا استوى المفتيان

إذا استوى عند العامي المجتهدان اللذان قد أصدرا فتواهما في جميع الأحوال، فلا يوجد أفضل ولا مفضول، وأحد المجتهدين قد أفتى له بحكم شديد، والآخر قد أفتى له بحكم خفيف، فقد اختلف العلماء في ذلك على مذاهب، من أهمها:

1- **المذهب الأول**: أن العامي يتخير بين الحكمين، فإن شاء أخذ بالحكم الأشد الأثقل، وإن شاء أخذ بالحكم الأخف، وهذا مذهب أكثر الحنابلة وكثير من العلماء، لأن المفتيين حال تساويها في العلم والدين لا تبقى لأحدهما ميزة على الآخر، وحينئذ فلا يُلزم المقلد بأخذ قول أحدهما بعينه، لأن إلزامه بذلك هو من قبيل التحكم لكون الأول ليس أولى بقبول قوله من الثاني.

2- **المذهب الثاني**: أن العامي يأخذ بالحكم الأشد الأثقل، وليس له أن يختار الحكم الأخف، ذهب إلى ذلك بعض الشافعية والخطيب البغدادي والقاضي عبد الجبار المعتزلي، واستدلوا بما روي عن النبي ﷺ: (الحق ثقيل قوي، والباطل خفيف، ولربما شهوة تورث حزنا طويلا) فدل ذلك على أن الحق في القول الأشد.

3- **المذهب الثالث**: أن العامي يأخذ بالقول الأخف الأيسر، وذلك لأن النبي ﷺ بعث بالحنيفية السمحة السهلة.

باب في ترتيب الأدلة، ومعرفة الترجيح

إن من أول واجبات المجتهد هو معرفة ترتيب الأدلة، وهو: جعل كل واحد من الأدلة في رتبته التي يستحقها، فلا يقدم أحد الأدلة على الآخر بغير وجه حق.

فإذا حدثت حادثة وأراد المجتهد أن يعرف حكمها فإنه لا بد من أن ينظر في الأدلة الشرعية السابقة، مرتبة على حسب القوة كما يلي:

النظر الأول للمجتهد: الإجماع

يجب على المجتهد في كل مسألة أن ينظر أول شيء إلى الإجماع، بحيث يجعله مقدما على بقية الأدلة، وذلك لوجهين:

الوجه الأول: كون الإجماع قطعي الدلالة على المسألة.

الوجه الثاني: سلامته من تطرق النسخ إليه.

ولو خالف الإجماع نصا في كتاب الله تعالى أو في سنة رسوله ﷺ فإنه يُعلم بحدوث هذه المخالفة أن ذلك النص إما أن يكون منسوخا وإما أن يكون متأولا، وذلك لكون الإجماع لا يلحقه النسخ بحال، ولا يتجه إليه التأويل، لأن التأويل لا يتجه إلا إلى ما كانت دلالته ظنية، والإجماع قاطع الدلالة.

النظر الثاني للمجتهد: الكتاب والسنة المتواترة

الكتاب والسنة المتواترة على مرتبة واحدة فلا يقدم المجتهد أحدهما على الآخر لأن كل واحد منهما دليل قاطع، وهذا مذهب جمهور الأصوليين، ومن الأصوليين من ذهب إلى تقديم الكتاب في النظر على السنة المتواترة لكون الكتاب أشرف، ومن الأصوليين من ذهب إلى تقديم السنة المتواترة على الكتاب لقوله سبحانه: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٤٤﴾﴾.

ولا يتصور في النصوص القطيعة وقوع التعارض بينهما إلا في حالة واحدة وهي النسخ حين يكون أحدهما منسوخا والآخر ثابتا، ففي هذه الحالة يبدو للمجتهد ظهور التعارض بينهما، فإذا بحث ودقق أدرك أن هذا التعارض لا وجود له في الحقيقية.

كما لا يتصور من الناحية العقلية وقوع التعارض بين علم وظن، وذلك أن الظن لا يقاوم العلم حتى يكون معارضا له، فالعلم قطع ويقين، والظن تردد وشك.

النظر الثالث للمجتهد: أخبار الآحاد

إن لم يجد المجتهد حكم الحادثة في الإجماع ولا في الكتاب والسنة المتواترة، فإنه ينظر بعد ذلك إلى السنة الآحادية.

النظر الرابع للمجتهد: القياس

إن لم يجد المجتهد حكم الحادثة في الإجماع ولا في الكتاب والسنة المتواترة ولا في أخبار الآحاد انتقل بعد ذلك إلى القياس، بحيث يقيس ما لم يُنص عليه على ما ورد النص به، طبقا لضوابط القياس وشروطه.

وإذا تعارض لدى المجتهد خبران أو عمومان أو قياسان فإنه يسلك في دفع التعارض بين كل منهما مسلك الترجيح إذا وجد دليلا يرجح أحد المتعارضين على الآخر.

التعارض

التعارض في اللغة هو: التناقض، أي أن أحد النصين يفيد نقيض ما يفيده النص الآخر.

أما في الاصطلاح فهو: تقابل الدليلين المتساويين على سبيل الممانعة بحيث يمنع كل منهما مقتضى الآخر.

ولا يجوز وقوع التناقض في دليلين من أدلة الشريعة المطهرة، لأن وقوعه إما أن يكون سببه الكذب أو الخطأ، ولا يمكن أن يُنسب شيء من ذلك إلى الشارع الحكيم.

فإذا ظهر تناقض في حكمين من أحكام الشرع المطهر، فمرد ذلك إلى كذب الراوي في أحد الخبرين اللذين تضمنا هذين الحكمين، وليس مرد ذلك إلى الشارع.

فإن لم يكن ذلك ننظر: فإذا عرفنا التاريخ قدمنا المتأخر على المتقدم، لكون المتأخر يكون ناسخا للمتقدم.

وإن لم نعرف التاريخ ننظر، فإن أمكن الجمع بينهما بالتنزيل على حالتين أو زمانين مختلفين.

وإن عجزنا عن معرفة المتقدم والمتأخر، وعجزنا عن الجمع بينهم، فإنا نرجح أحدهما على الآخر، ونأخذ بالأقوى في نفوسنا ونعمل به.

الترجيح بين الأخبار

ويحصل الترجيح في الأخبار من ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: لأمر يتعلق بالسند

ويكون في أمور، منها:

1- كثرة الرواة: بأن يكون رواة أحد الخبرين أكثر من رواة الآخر، فما كان رواته أكثر يكون مرجحا، وهذا هو المذهب الأول وهو مذهب جمهور العلماء من الشافعية والمالكية والحنابلة وبعض الحنفية، ولهم على هذا ثلاثة أدلة:

أ- لأن ما كان رواته أكثر كان أقوى في النفس، وأبعد عن الغلط أو السهو، فإن خبر كل واحد يفيد ظنا على انفراده، فإذا انضم أحدهما إلى الآخر كان أقوى، وآكد منه لو كان منفردا، ولهذا ينتهي إلى التواتر بحيث يصير ضروريا قاطعا لا يشك فيه.

ب- أن الصحابة ﷺ كانوا يرجحون بكثرة العدد، ولذلك قوى النبي ﷺ خبر ذي اليدين بموافقة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، وقوّى أبو بكر ﷺ خبر المغيرة في ميراث الجدة بموافقة محمد بن مسلمة، وقوّى عمر ﷺ خبر أبي موسى

الأشعري ﷺ في الاستئذان بموافقة أبي سعيد الخدري ﷺ، وقوى ابن عمر ﵄ خبر أبي هريرة ﷺ في "من شهد جنازة" بموافقة عائشة ﵂، فالشواهد السابقة وغيرها مما وقع بكثرة في عصر الصحابة الكرام ﷺ تدل على إجماعهم على الاعتداد بالكثرة سببا من أسباب الترجيح بين الأخبار المتعارضة.

ت- أن العادة عند الناس قد جرت على أن الواحد منهم إذا أراد أن يعمل عملا يخاف عاقبته فإنه يستشير أهل الرأي فيه، فإذا أشاروا عليه واختلفت آراؤهم فإنه يميل إلى ترجيح رأي الأكثر، لأنه الأقوى لتحصيل غلبة الظن في نفسه، وهذا مطرد عند الناس في الحراثة فيما يتعلق بالزروع والتجارة فيما يتعلق بالأموال، وسلوك الطريق إذا كانت السب إلى الهدف المنشود متشعبة.

وقال بعض الحنفية: لا يرجح به، وذلك لأنه خبر يتعلق به الحكم، فلم يترجح بالكثرة كالشهادة والفتوى، فشهادة الشاهدين وشهادة الأربعة فأكثر سواء، ولا فرق بينهما، كذلك خبر الواحد وخبر الجماعة يجب أن يكونا سواء، كما أن كثرة عدد المجتهدين والمفتين لا يوجب قوة اجتهادهم وفتواهم.

وأجاب الجمهور عن ذلك بقولهم: هذا قياس فاسد، لأنه قياس مع الفارق، بيان ذلك: الفرق بين الشهادة والخبر: فيوجد ثلاثة فروق بينهما هي:

أ- أن الشهادة مقدرة في الشرع بعدد، فإذا وجد هذا العدد وجب تعليق الحكم عليه، بخلاف الخبر فإنه غير منصوص على العدد فيه، فكان الأكثر في العدد أولى، لأنه أقوى في الظن.

ب- أن الشهادة مبنية على التعبد في اللفظ، ولهذا لو شهد بلفظ الإخبار، دون لفظ الشهادة لم تقبل شهادته.

ت- أن الشهادة لا يرجح فيها بضبط الشاهد وعلمه وورعه وكثرة ملابسته للشهادات، بل بمجرد وجود العدالة يثبت قوله.

2- أن يكون أحد الراويين معروفا بزيادة التيقظ وقلة الغلط، فالثقة بروايته أكثر.

مثال ذلك: ما روته عائشة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ أفرد بالحج، وما رواه أنس رضي الله عنه أنه سمع النبي ﷺ يلبي بالحج والعمرة جميعا، وهذا يعني أنه عليه الصلاة والسلام حج قارنا، ولم يحج مفردا كما قالت عائشة، وقد رجح بعض العلماء حديث عائشة على حديث أنس، لكونها أكثر ضبطا وتيقظا من أنس لأنه كان صغيرا حين سماعه ذلك من النبي ﷺ، وليس الصغير كالكبير في الضبط والتيقظ وقلة الغلط.

3- أن يكون أورع وأتقى، فيكون أشد تحرزا من الكذب، وأبعد من رواية ما يشك فيه.

4- أن يكون راوي أحدهما صاحب الواقعة، فقول ميمونة رضي الله عنها: (تزوجني النبي ﷺ ونحن حلالان) يقدم على رواية ابن عباس رضي الله عنهما: (نكحها وهو محرم).

5- أن يكون أحدهما باشر القصة، كرواية أبي رافع: (تزوج النبي ﷺ ميمونة وهو حلال، وكنت السفير بينهما) مع رواية ابن عباس، فإن المباشر أحق بالمعرفة من الأجنبي، ولذلك قدم الصحابة أخبار أزواج النبي ﷺ في صحة صوم من أصبح جنبا وفي وجوب الغسل من التقاء الختانين بدون الإنزال على خبر من روى خلاف ذلك.

الوجه الثاني: لأمر يتعلق بالمتن

ويكون ذلك بأمور، منها:

1- أن يكون أحد الخبرين ناقلا عن حكم الأصل، والآخر مطابقا له.

والمراد هنا: إذا تعارض خبران: أحدهما ناقل عن حكم الأصل، والآخر مبق عليه، فإن الناقل أرجح من المبقي، لكون المبقي موافقا لمقتضى العقل في البراءة الأصلية، والناقل جاء متأخرا عنه فيكون كالناسخ له، أو يقال بأن الخبر المبقي على حكم العقل مؤكد، والخبر الناقل عنه مؤسس، والمؤسس أقوى من المؤكد.

مثال ذلك: حديث بُسرة بنت صفوان رضي الله عنها أن النبي ﷺ قال: (من مس ذكره فليتوضأ)، وحديث طلق بن علي رضي الله عنه أن النبي ﷺ سئل عن الرجل يمس ذكره وهو متوضئ فقال النبي ﷺ: (وهل هو إلا بضعة منك؟) فيرجح حديث بسرة لكونه ناقلا عن حكم الأصل على حديث طلق لكونه مبقيا على حكم الأصل.

2- أن يكون أحد الخبرين إثباتا، والخبر الآخر نفيا، فيقدم الخبر المثبت على الخبر النافي، لأن المثبت معه زيادة علم خفيت عن صاحبه النافي.

مثال ذلك: اختلاف ابن عباس رضي الله عنهما مع بلال رضي الله عنه في صلاة النبي ﷺ داخل الكعبة، حيث نفاها ابن عباس وأثبتها بلال، فترجح رواية بلال، لأن لديه زيادة علم ممكنة وهو عدل جازم بها.

3- أن يكون أحد الخبرين حاظرا، والخبر الآخر مبيحا، فإنه يقدم الحاظر، وذلك لأنه الأحوط، ويل: لا يُرجّح بذلك، بل يتعارضان ويسقطان، وحكي هذا المذهب عن عيسى بن أبان الحنفي.

- إذا تعارض خبران أحدهما يوجب حدا، والآخر مسقط له، ففي هذه الحال لا يُرجح المسقط للحد على الموجب له، مثال ذلك: المرأة المرتدة فقد ورد بشأنها خبران: أحدهما يوجب الحد عليها، وهو قول النبي ﷺ: (من بدل دينه فاقتلوه) فإن هذا الحديث يشمل المرأة كما يشمل الرجل، وثانيهما يسقط الحد عنها وهو قول النبي ﷺ: (نهيت عن قتل النساء).
- إذا تعارض خبران أحدهما يقتضي إثبات الحرية والآخر يقتضي إثبات الرق، فإنه لا يُرجح المقتضي للحرية على المقتضي للرق، مثال ذلك: اختلاف الرواية الصحيحة في "استسعاء العبد في قيمة باقيه، إذا كان الْمُعتِق لبعضه الآخر معسرا" فإن رواية الاستسعاء موجبة لحرية الباقي بخلاف الرواية المقابلة لها.

الوجه الثالث: لأمر خارج عن السند والمتن

ويكون ذلك بأمور، منها:

1- أن يكون أحد الخبرين موافقا لدليل آخر: من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس أو قول صحابي أو يعمل على وفقه الخلفاء الراشدون، والآخر على خلافه، فما هو على وفق الدليل الخارج أولى بالتقديم، لتأكد غلبة الظن بقصد مدلوله، ولأن العمل به وإن أفضى إلى مخالفة مقابله وهو دليل واحد، فالعمل بمقابله يلزم مخالفة دليلين، والعمل بما يلزم معه مخالفة دليل واحد أولى مما يلزم منه مخالفة دليلين.

مثال ذلك: حديث التغليس بالصبح، وهو أنه كان نساء مؤمنات يشهدن مع رسول الله ﷺ صلاة الفجر متلفعات بمروطهن ثم ينقلبن إلى بيوتهن حيث يقضين الصلاة، لا يعرفهن أحد من الغلس، هذا الحديث قدم على حديث الإسفار بصلاة الفجر وهو قوله ﷺ: (أسفروا بالفجر فإنه أعظم للأجر)، وسبب هذا التقديم أنه يوافق ظاهر قوله تعالى: ﴿۞ وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ وَجَنَّةٍ عَرۡضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ أُعِدَّتۡ لِلۡمُتَّقِينَ١٣٣﴾ ولا شك أن في التغليس مسارعة إلى فعل العبادة.

2- أن يكون أحد الخبرين قد اختلف أئمة الحديث في وقفه على الراوي، والآخر اتفقوا على أنه مرفوع، فالمتفق على كونه مرفوعا أولى.

3- أن يتعارض خبران أحدهما نقله راويه بلفظ واحد لا اختلاف فيه، والآخر قد اختلف لفظه فيه، فيكون من اتحدت روايته مقدما على من تعددت روايته، وذلك لسلامة متحد الرواية عن التعارض والاضطراب.

مثال ذلك: ما رواه الزهري عن سالم عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: (أن رسول الله ﷺ كان يرفع يديه في الصلاة عند الافتتاح، وعند الركوع، والرفع منه) وما رواه يزيد بن أبي زياد عن البراء بن عازب رضي الله عنه: (أن النبي ﷺ كان إذا افتتح الصلاة رفع يديه قريبا من أذنيه ثم لا يعود)

فتكون رواية الزهري لحديث ابن عمر أرجح من رواية يزيد بن أبي زياد لحديث البراء بن عازب، وذلك لأن الزهري لم تختلف روايته عن ابن عمر بل كانت بلفظ واحد. وأما رواية يزيد بن أبي زياد فقد نُقل عن يزيد اختلافه فيها عن البراء بن عازب، كما صرح بذلك الإمام سفيان بن عيينة رحمه الله حين قال: (هكذا سمعت

يزيد يحدثه -يعني بدون زيادة "ثم لا يعود"- ثم سمعته بعد يحدثه هكذا ويزيد فيه "ثم لا يعود" فظننت أنهم لقنوه).

4- أن يتعارض خبران أحدهما مرسل والآخر متصل، فيترجح المتصل على المرسل، لكون المتصل متفقا عليه، ولكون المرسل مختلفا فيه.

الترجيح بين المعاني

المراد بالمعاني هنا: العلل القياسية، وإنما سميت معاني لأن العلة القياسية لا تثبت إلا إذا عُقل معناها، أما إذا لم يُعقل معناها فإنها لا تكون علة قياسية، بل هي علة تعبدية.

إذا وردت علتان متعارضتان، فإن العمل بترجيح إحداهما على الأخرى كالعمل في ترجيح أحد الخبرين المتعارضين على الآخر، إذ سبيل العلة في ذلك هو سبيل الخبر، لكون كل منهما دليلا شرعيا.

1- فالعلة التي توافق دليلا من الكتاب أو السنة أو قول صحابي أو خبرا مرسلا تكون راجحة على العلة التي لم توافق شيئا من ذلك.

مثال موافقة العلة للقرآن الكريم: قول الحنابلة: إن العاقلة لا تتحمل جناية العبد، معللين ذلك بأن العبد مال تجب القيمة بإتلافه، فلا تحمله العاقلة كسائر الأموال، وقال غيرهم: تتحمل العاقلة جناية العبد معللين ذلك بأن العبد يتعلق بقتله القصاص والكفارة فهو كالحر، فترجح علة الحنابلة بموافقتها قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ فيخرج الحر من عموم هذه الآية الكريمة من جهة إيجاب تحمل جنايته على العاقلة، ويبقى العبد داخلا في عمومها فلا تتحمل العاقلة جنايته.

مثال موافقة العلة للسنة المطهرة: ما ذهب إليه الحنابلة من القول بعدم صحة بيع الرطب بالتمر إلا في العرايا، وعللوا ذلك بأنه جنس ربوي بيع بعضه ببعض كيلا مع عدم التساوي حال الادخار بسبب نقصان الرطب بالجفاف. وذهب بعض

الفقهاء كالإمام أبي حنيفة رحمه الله إلى جواز بيع الرطب بالتمر، معللين ذلك بأنهما تساويا في الكيل حال العقد، فأشبها بيع الحديثة بالعتيقة، إلا أن ما علل به الحنابلة أرجح لموافقته للسنة، فإن النبي ﷺ حين سئل عن بيع الرطب بالتمر قال: (أينقص الرطب إذا يبس؟)، قال السائل: نعم، فقال النبي: (فلا إذا).

مثال موافقة العلة لقول الصحابي: ما إذا سئل مجتهد فقيل له: مَرَّ نفر عظيم على قوم عندهم ماء فاستسقوهم فأبوا أن يسقوهم فماتوا، فما الحكم؟ فيقول: تجب عليهم ديتهم كما لو قتلوهم بسهام خطأ، ويجيب مجتهد آخر فيقول: لا شيء على أصحاب الماء بموت أولئك العطشى كما لو ماتوا بآفة في الطريق، فعِلَّة المجتهد الأول القائل بإيجاب الدية هي الأرجح، وذلك لموافقتهما ما حكم به عمر بن الخطاب رضي الله عنه في مثل تلك القضية.

2- وكذلك إذا كانت إحدى العلتين ناقلة عن الأصل، فإنها تكون راجحة على العلة المبقية له، لكون الناقلة مؤسسة والمبقية مؤكدة، والتأسيس أقوى من التأكيد.

مثال العلة الناقلة عن الأصل: أن يُسأل المجتهد فيقال له: ما حكم الوضوء بالماء المغصوب؟ فيقول: لا يصح الوضوء بالماء المغصوب كما لا يصح بالماء النجس إذ الغصب اعتداء على حق الغير، ويقول الآخر: يصح الوضوء بالماء المغصوب كما يصح بالماء المملوك، إذ لا تأثير لغصب الماء في صحة الوضوء، فالعلة التي ذكرها المجتهد الأول أولى بالترجيح لكونها ناقلة عن الأصل، إذ النقل تأسيس والإبقاء توكيد، والتأسيس أقوى من التوكيد.

3- إذا كانت إحدى العلتين تقتضي الحظر، والعلة الأخرى تقتضي الإباحة، فذهب بعض العلماء إلى أن تقديم الحاظرة أحوط لدين المسلم.

مثال ذلك: أن يختلف مجتهدان في حكم "قيادة المرأة للسيارة" فيقول أحدهما: يحرم على المرأة قيادة السيارة لأن تلك القيادة مظنة وقوعها في الفتنة كما لو خالطت الأجانب من الرجال، ويقول الآخر: يجوز للمرأة قيادة السيارة إذ لا مفسدة عليها

في ذلك، كما يجوز لها أن تقود البعير، فعلة المجتهد الأول أرجح لكونها حاظرة عند من يرى ترجيح الحظر على الإباحة.

4- إذا كانت إحدى العلتين مسقطة للحد، والأخرى تثبته، فبعض الأصوليين ذهب إلى أن العلة المسقطة للحد راجحة على العلة الموجبة له، لأن الخطأ في نفي الحد أسهل من الخطأ في إثباته، عملا بما روي عن النبي ﷺ: (ادرؤوا الحدود ما استطعتم، فلأن يخطئ الإمام في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة).

مثال ذلك: أن يختلف مجتهدان في قطع الزوج إذا سرق من مال زوجته، فيقول أحدهما: يقطع لأنه سارق كما لو سرق مال أجنبي، ويقول الآخر: لا يقطع لأن له شبهة في هذا المال، فعلة المجتهد الثاني أرجح عند من يرى ترجيح العلة المسقطة للحد.

5- إذا كانت إحدى العلتين تقتضي العتق، والأخرى تقتضي الرق، فقد ذهب بعض الأصوليين إلى ترجيح العلة الموجبة للعتق على العلة الموجبة للرق، لكون الشارع يدعو إلى الإعتاق لا إلى الاسترقاق.

مثال ذلك: أن يختلف مجتهدان في إعتاق العبد بقول سيده له: "اذهب فقد أخليت سبيلك" فيقول أحدهما: لا يعتق العبد بهذه اللفظة لأنها ليست صريحة في العتق، كما لو قال الزوج لزوجته: "اذهبي فأنت خليّة" فإنه لا يكون طلاقا لعدم صراحته في ذلك، ويقول الآخر: يعتق العبد بهذه اللفظة لأنها تدل على فك رقبته من الرق بمنح الحرية له، كما يقع الطلاق بالكناية الدالة عليه، فعلة المجتهد الثاني أرجح عند من يرى ترجيح العلة الموجبة للعتق.

وقد ذهب بعض الأصوليين إلى عدم ترجيح العلل باعتبار الحظر أو الإباحة، أو باعتبار إيجاب الحد أو إسقاطه، أو باعتبار إثبات العتق أو الرق، وذلك لدليلين:

الدليل الأول: أن جميع ذلك أحكام شرعية وهي متساوية، فالترجيح لأحدها على الآخر ترجيح بلا مرجح وهو تحكم باطل.

الدليل الثاني: أن ترجيح العلة بواحد مما ذكر يُعد من قبيل ترجيح العلة بحكمها، والعلل لا تُرجَّح بأحكامها.

6- إذا وردت علتان: إحداهما تقتضي خفة حكمها، والأخرى تقتضي عدم خفته، فبعض الأصوليين ذهب إلى ترجيح العلة ذات الحكم الخفيف دون العلة ذات الحكم الثقيل استنادا إلى يُسر الشريعة وخفة أحكامها، وذهب بعض الأصوليين إلى ترجيح العلة ذات الحكم الثقيل دون العلة ذات الحكم الخفيف استنادا إلى أن الحق ثقيل.

7- إذا كانت إحدى العلتين حكما والأخرى وصفا حسيا ككونه قوتا أو مسكرا، فاختار القاضي أبو يعلى والشافعية ترجيح العلة الحسية على العلة الحكمية واستدلوا لذلك بدليلين:

الأول: قياس العلة الحسية على العلة العقلية، فكما أن العلة العقلية أولى بالتقديم لكونها قطعية فكذلك هو الشأن في العلة الحسية.

الثاني: أن العلة الحسية لا تفتقر إلى غيرها في الثبوت بدليل وجودها قبل الشرع، أما العلة الحكمية فتفتقر إل نص الشارع.

ومال أبو الخطاب وكثير من العلماء إلى ترجيح العلة الحكمية على العلة الحسية، واستدلوا لذلك بدليلين:

الأول: أن العلة الحسية كانت موجودة قبل ورود الشرع ولم يتعلق بها حكم، وهذا يدل على عدم ملازمة حكمها لها، بخلاف العلة الحكمية فإنها لا توجد إلا وتعلق الحكم بها، إذ يلزم من وجودها وجود الحكم.

الثاني: أن الحكم أشد مطابقة للحكم، فالمطلوب في القياس هو الحكم الشرعي، والعلة الحكمية أشد مطابقة للحكم الشرعي من العلة الحسية، لكون العلة الحسية أقرب إلى العقل منها إلى الشرع، فكانت العلة الحسية بذلك مرجوحة بالنسبة للعلة الحكمية.

8- إذا كانت إحدى العلتين أقل أوصافا من العلة الأخرى فهي الراجحة على الأكثر أوصافا.

مثال ذلك: أن يعلل أحد المجتهدين تحريم التفاضل في البُر بكونه مكيلا، ويعلله آخر بالكيل والطعم، فعلة الأول ذات وصف واحد، وعلة الثاني ذات وصفين، فتكون علة الأول أرجح لكونها أقل وصفا من الأخرى.

وإنما كانت العلة الأقل أوصافا أرجح من العلة الأكثر أوصافا لسببين:

الأول: أن العلة قليلة الأوصاف تشبه العلة العقلية في القوة، فتكون أولى بالاعتبار من العلة كثيرة الأوصاف.

الثاني: أن ما قلت أوصافه من العلل كان أقرب ملاءمة للأصول، وأعظم فائدة في تكثير الفروع.

9- إذا كانت إحدى العلتين أعم والأخرى أخص، أو إحداهما أكثر فروعا من الأخرى، فالأعم والأكثر فروعا هي الراجحة، لكون الأعم والأكثر فروعا أبلغ في الفائدة.

مثال ذلك: أن يعلل أحد المجتهدين تحريم التفاضل في البر بالطعم، ويعلله آخر بالكيل، فالطعم أعم من الكيل، فيقدم الطعم لكثرة التفريع عليه، إذ يشمل تحريم التفاضل في كل مطعوم مكيلا كان أو موزونا.

10- إذا كانت إحدى العلتين منتزعة من أصول، والأخرى منتزعة من أصل واحد، فالمنتزعة من الأصول المتعددة أولى بالرجحان من المنتزعة من أصل واحد، وذلك لأن تضافر الأصول على علة واحدة دليل على تأكد صحتها وشاهد على سلامتها من الفساد، فيكون ذلك أقوى في إثارة غلبة الظن بترجيحها على المنتزعة من أصل واحد.

ومثَّل له بعضهم بقياس الوضوء في وجوب النية وعدم وجوبها، فإن الذي يقول بعدم وجوب النية فيه يقيسه على وصف منتزع من أصل واحد، وهو أنه تنظيف لا تلزم فيه النية كطهارة الخبث، وطهارة الخبث التي قاس عليها الوضوء أصل واحد. أما القائل بوجوب النية فيه فيقول: هو قربة فتجب في النية كالصلاة والصوم والحج ونحو ذلك من القرب، فهذه أصول كثيرة وذلك أصل واحد.

11- إذا كانت إحدى العلتين مطردة منعكسة، والعلة الأخرى مطردة ولكنها لا تنعكس، فإنه ترجح العلة المطردة المنعكسة على الأخرى، وذلك لأن العكس والطرد دليل على صحة العلة ابتداء، لأن ذلك يغلب الظن، وإذا كان الأمر كذلك فلا أقل من أن يصلح للترجيح.

12- إذا كانت إحدى العلتين متعدية، والأخرى قاصرة، فالمشهور عند الشافعية وما ذهب إليه أكثر الحنابلة ومنهم القاضي أبو يعلى وأبو الخطاب وابن قدامة هو ترجيح المتعدية على القاصرة، والدليل على رجحانها: أن المتعدية أكثر فائدة من القاصرة، إذ الحكم في القاصرة لا يتجاوز محلها، بخلاف الحكم في المتعدية فإنه يتجاوزها إلى فروع كثيرة.

مثال ذلك: تعليل تحريم التفاضل في بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة بالوزن أو الثمنية، فإن التعليل بالوزن يفضي إلى تعدية الحكم إلى كل موزون كالحديد والنحاس ونحو ذلك، وأما التعليل بالثمنية فيفضي إلى قصر الحكم على الذهب والفضة فقط دون تجاوز إلى غيرهما.

ومنع هذا الترجيح بعض الشافعية منهم أبو إسحاق الإسفراييني، ورجحوا العلة القاصرة على المتعدية، ودليلهم مفاده من وجهين:

الوجه الأول: لا نسلم بأن كثرة الفروع تنبئ عن قوة العلة حتى تكون تلك الكثرة مرجحة، بل إن العلة تستمد قوتها من ثبوت صحتها، فإذا ثبتت صحتها فلا تأثير لتفاوت الفروع قلة أو كثرة.

الوجه الثاني: أن العلة القاصرة أكثر موافقة للنص، وأشد مطابقة له، حيث إن القاصرة لم يتجاوز تأثيرها موضع النص، بخلاف المتعدية فإنها لم توافق وتطابق النص، بل زادت عليه حيث ألحقت بأصله ما كان مشابها له، وما وافق النص وطابقه أولى مما زاد عليه.

13- إذا كانت إحدى العلتين وصفا، والعلة الأخرى اسما، فقد رجح أبو الخطاب الوصفية على الاسمية.

مثال ذلك: تحريم التفاضل في البر، فإذا اختلف مجتهدان في علة هذا التحريم، فقال أحدهما: العلة كونه برا، وقال الآخر: العلة كونه مكيلا، كانت علة المجتهد الأول متعلقة بالاسم وهو البر، وعلة المجتهد الثاني متعلقة بالوصف وهو الكيل، وحينئذ تكون علة الثاني راجحة على علة الأول، لأن التعليل بالوصف أغلب في إثارة الظن من التعليل بالاسم.

14- إذا كانت إحدى العلتين إثباتا، ولفظ الأخرى نفيا، كانت علة الإثبات راجحة على علة النفي.

مثال ذلك: أن يختلف مجتهدان في التفاضل في الأشنان، فيقول أحدهما: يحرم التفاضل فيه، لأنه مكيل جنس كالبر، ويقول الآخر: يجوز التفاضل فيه، لأنه ليس بمطعوم جنس، فالأول علل بعلة مثبتة، والآخر علل بعلة منفية، فيترجح قول المجتهد الأول على قول المجتهد الثاني، وذلك لأن الإثبات متفق على جواز التعليل به، والنفي مختلف في جواز التعليل به، فيكون الإثبات أرجح لأنه أقوى.

15- إذا كانت إحدى العلتين مردودة إلى أصل قاس الشارع عليه والأخرى ليست كذلك، كانت العلة المردودة إلى أصل قاس الشارع عليه راجحة على ما سواها عند أبي الخطاب.

مثال ذلك: لو سئل مجتهدان عن رجل مات و لم يحج: أيحج عنه؟

فقال الأول: لا يُحج عنه كما لا يصلى عليه.

وقال الآخر: يحج عنه كما يقضى عنه الدين.

لكان قول المجتهد الثاني أرجح من قول المجتهد الأول، لأن علة المجتهد الثاني مردودة إلى أصل قاس الشارع عليه، وهو تشبيه النبي ﷺ الحج بالدين حين سألته المرأة الخثعمية عن الحج عن أبيها، فأجابها عليه الصلاة والسلام بقوله: (أرأيت لو كان على أبيك دين أكنت قاضيته؟).

16- إذا كانت إحدى العلتين قد استنبطت من أصل قد اتفق عليه، والأخرى قد استنبطت من أصل قد اختلف فيه، فإنا نرجح العلة المستنبطة من أصل متفق عليه

على الأخرى، لأن الأصل يتقوى بالاتفاق عليه وقوة الأصل تؤكد قوة العلة، والعلة القوية تقدم على الضعيفة.

17- إذا كان أصل إحدى العلتين لا يحتمل النسخ، وأصل العلة الأخرى يحتمل النسخ، فإنا نرجح العلة المستنبطة من أصل لا يحتمل النسخ، لأن الأصل -وهو النص- الذي لا يحتمل النسخ أقوى من الذي يحتمله، وإذا تقوى الأصل بأي شيء فإن هذا يقوي العلة المستنبطة منه، والعلة القوية تقدم على العلة الضعيفة.

مثال ذلك: أن يختلف مجتهدان في نقض الوضوء بمس الذكر، فيقول أحدهما: مس الذكر لا ينقض الوضوء، لأن المس ليس حدثا كأكل لحم الجزور، ويقول الآخر: مس الذكر ينقض الوضوء لأنه مظنة النقض كالنوم. وأصل علة المجتهد الأول هو حديث طلق بن علي ﵁، وأصل علة المجتهد الثاني حديث بسرة بنت صفوان ﵂، فيكون أصل المجتهد الثاني أرجح من أصل المجتهد الأول، لأن أصل المجتهد الأول محتمل للنسخ، وذلك لأن حديث طلق متقدم، وحديث بسرة متأخر.

18- أن يكون أصل إحدى العلتين ثابتا بحديث متواتر، وأصل العلة الأخرى قد ثبت بحديث آحاد، فإنا نرجح العلة المستنبطة من أصل ثبت بالمتواتر على العلة المستنبطة من أصل ثبت بالآحاد، لأن الأصل الثابت بالمتواتر أقوى من الأصل الثابت بالآحاد، وإذا تقوى الأصل فإن العلة المستنبطة منه تكون قوية، فتقدم على العلة الضعيفة.

19- أن يكون أصل إحدى العلتين قد ثبت بخبر كثير الروايات، وأصل العلة الأخرى قد ثبت برواية واحدة، فإنا نرجح العلة المستنبطة من الأصل كثير الروايات، على العلة المستنبطة من أصل ثبت برواية واحدة، لأن كثرة الرواية يرجح بها ويتقوى بها، وإذا تقوى الأصل قويت العلة المستنبطة منه.

20- أن يكون أصل إحدى العلتين ثابتا بنص صريح لا يحتاج لبيانه إلى تقدير أو إضمار، وأصل العلة الأخرى يحتاج لبيانه إلى تقدير أو إضمار، فإنا نرجح العلة الأولى

وذلك لأن الأصل الصريح أقوى من النص غير الصريح، وكلما قوي الأصل كلما قويت العلة المستنبطة منه، والعلة القوية تقدم على غيرها.

21- أن يكون أصل إحدى العلتين أصلا بنفسه و لم يحتج إلى غيره، وأصل العلة الأخرى احتاج إلى آخر، فتقدم الأولى لقوة أصلها.

مثاله: قياس الأرز على البر، وقياسه على الذرة، لأن البر أصل بنفسه، والذرة ليست أصلا مستقلا، وإنما هي أصل بالنسبة إلى إلحاقها بالبر، فتكون فرعا بالنسبة إلى البر، وأصلا آخر بالنسبة إلى الأرز.

22- أن يكون أصل إحدى العلتين قد اتفق العلماء على تعليله، وأصل الأخرى قد اختلف العلماء في تعليله، فتقدم العلة الأولى، لأن الأصل يتقوى بالاتفاق، والعلة تتقوى بقوة أصلها المستنبطة منه.

مثاله: لو قال أحدهما: ينبغي إزالة النجاسة عن المكان، قياسا على إزالتها عن بدن الإنسان. وقال الآخر: ينبغي إزالة النجاسة عن المكان، قياسا على غسل الإناء الذي ولغ فيه الكلب، فإنه لإزالة ما أصابه من نجاسة لعاب الكلب.

فإن الأصل الأول وهو إزالتها من البدن مجمع على أنه معلل بأنه ينبغي إزالة الأقذار عن البدن والنظافة منها، بخلاف غسل الإناء من ولوغ الكلب فهو مختلف في كونه معللا، فالشافعي يقول: علة غسل الإناء نجاسة لعاب الكلب، ومالك -مثلا- يقول: لعاب الكلب طاهر وغسل الإناء من ولوغه تعبدي وليس معللا أصلا.

23- أن يكون أصل إحدى العلتين واضحا جليا معينا ومفسرا، وأصل العلة الأخرى ليس معينا، فتقدم الأولى نظرا لقوتها بسبب قوة أصلها.

24- أن يكون أصل إحدى العلتين مغيرا للنفي أتى بحكم جديد قد غير النفي الأصلي وهو البراءة الأصلية، وأصل العلة الأخرى مبقيا على النفي الأصلي، فنقدم العلة المستنبطة من الأصل المغير، لأن الأصل المغير حكم شرعي، والآخر نفي للحكم، فيكون الحكم المغير أقوى، فتكون العلة المستنبطة منه أقوى فترجح على غيرها.

25- إذا تعارضت علتان: إحداهما مؤثرة والأخرى ملائمة، ترجحت المؤثرة على الملائمة، لكون المؤثرة أقوى.

26- إذا تعارضت علة ذات وصف ملائم مع علة ذات وصف غريب، ترجحت العلة ذات الوصف الملائم على العلة ذات الوصف الغريب، لكون الملائم أقوى من الغريب.

27- إذا تعارضت علتان: إحداهما مناسبة والأخرى شبهية، ترجحت العلة المناسبة على العلة الشبهية، وذلك لأن الوصف المناسب أغلب على الظن بثبوت العلية من ثبوتها بالشبه.

وبهذا نكون قد أتممنا ذكر أهم ما جاء في شروح كتاب روضة الناظر وجنة المناظر، أسأل الله تعالى أن يكتب الأجر الجزيل لمؤلفه الإمام ابن قدامة -رحمه الله-، كما أسأله أن يجزي شراحه خير الجزاء على ما بذلوه من وقت وجهد في شرح مشكلات الكتاب وفك معضلاته وحل عقده وتفسير مجمله، ولما بذلوه من طاقة في التهذيب والتنقيح والتوضيح والتبسيط والتصحيح، والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

فهرس الموضوعات

